Erklärung

des

Briefes an die Hebräer

von

Aug. Bisping,

Licent. d. Theol., außerordentl. Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster.

In der Aschendorffschen Buchhandlung.

1854.

Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus.

St. Ambros. de offic. lib. I. cap. 48.

Der

Brief an die Hebräer.

Einleitung.

§. 1. Der Verfasser des Briefes.

1. Die erste und zugleich schwierigste Frage, welche die Einleitung zu dem Briefe an die Hebräer zu beantworten hat, ist die nach dem Verfasser desselben. Denn da der Schreiber des Briefes sich selbst nicht nennt, so kann diese Frage zunächst nur aus der Geschichte beantwortet werden. Nun wurde zwar von dem Ende des 4. bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts fast allgemein der Apostel Paulus als der Verfasser dieses Briefes angesehen. Allein steigen wir höher hinauf bis in die ersten drei Jahrhunderte, so finden wir, daß damals über den Verfasser des Briefes an die Hebräer eine große Meinungsverschiedenheit herrschte. Diese Meinungsverschiedenheit der ältesten kirchlichen Vorzeit hat dann vom Anfange des 16. Jahrhunderts an Manche vermocht, die paulinische Abfassung dieses Briefes von Neuem in Zweifel zu ziehen. Und sie wurden in ihrem Zweifel durch innere, aus dem Briefe selbst hergenommene Gründe bestärkt. Wir wollen daher die Hauptgründe, äußere sowohl wie innere, welche für und wider die paulinische Abfassung dieses Briefes sprechen, in möglichster Kürze vorlegen, um zu sehen, wohin die Wagschaale einer unbefangenen Kritik sich neige. [1]) Zuerst betrachten wir die äußern historischen Zeugnisse.

2. Als erstes Zeugniß für die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer haben Einige (Bellarmin de verbo Dei lib. I. cap. 17, 6. Estius in Epist. II. B. Petri ad 3, 15. Benedict. Iustinian. Proloquia in Epist. ad

[1]) Vgl. Hug Einl. 2. B. S. 461—496. Tholuck Comment. zum Br. an die Hebr. Einl. S. 1—70. Bleek, der Br. an die Hebr. 1. Bd. S. 82—430.

Hebr. cap. 1 num. 5) die Stelle 2. Petr. 3, 14. 15 angeführt. Dort sagt der h. Petrus: „Da ihr nun, Geliebteste, dieses zu erwarten habet, so befleißiget euch, daß ihr vor ihm unbefleckt und tadellos im Frieden erfunden werdet, und haltet die Langmuth unsers Herrn für Heil, wie auch unser geliebtester Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Gnade euch geschrieben hat." Da nun der zweite Brief des h. Petrus ebenso wie der erste an Judenchristen gerichtet war (vgl. 2. Br. Petr 3, 1), so schloß man, daß der h. Petrus bei diesen Worten an den Brief an die Hebräer gedacht und besonders die Stelle Hebr. 10, 19 ff. im Auge gehabt habe. Allein dieser Schluß ist doch zu gewagt. Denn zuerst kommt diese Stelle den Worten nach im Briefe an die Hebräer nicht vor; dem Sinne nach findet sie sich aber auch in den andern Briefen des h. Apostels Paulus z. B. 1. Theff. 5, 1 ff. 2. Theff. 2, 1 ff. Kor. 5, 9 ff. Phil. 3, 2 ff. u. s. w. Dann ist der Brief an die Hebräer, wie wir nachher zeigen werden, an die Judenchristen in Palästina, die beiden Briefe des h. Petrus sind aber an die Judenchristen in den kleinasiatischen Provinzen, Pontus, Galatien, Cappadocien u. s. w. gerichtet. Man kann also mit eben so viel Wahrscheinlichkeit behaupten, daß der h. Petrus mit den angeführten Worten auf einen Brief des h. Paulus an eine kleinasiatische Gemeinde z. B. auf den Brief an die Galater, Ephesier und Kolosser, in welchen ähnliche Stellen vorkommen, hingewiesen habe.

3. Das früheste sichere Zeugniß für den Brief an die Hebräer findet sich in dem sogenannten ersten Briefe des h. Clemens von Rom an die Korinther, dessen Abfassungszeit Einige in das Jahr 96, Andere sogar in das Jahr 70 n. Chr. setzen. Der Verfasser dieses Schreibens führt Stellen aus dem Briefe an die Hebräer an nicht bloß ein- oder andermal, sondern öfter als aus allen übrigen Briefen des Weltapostels, und zwar wie schon Eusebius und der h. Hieronymus bemerken, nicht bloß dem Sinne, sondern den Worten nach. Vgl. c. 36 mit Hebr. 1, 3 ff. c. 43 mit Hebr. 3, 2. 5. c. 17 mit Hebr. 4, 12. c. 27 mit Hebr. 6, 18 u. s. w. Der h. Clemens muß also mit dem

Briefe an die Hebräer sehr vertraut gewesen sein. Allein da dieser h. Vater nicht ausdrücklich den h. Paulus als den Verfasser dieses Briefes nennt, so dürfen wir mit Eusebius K.G. 3, 38 aus diesen Citationen mit völliger Sicherheit nur den Schluß auf das hohe Alter des Briefes machen. Nur soviel erhellt klar, daß der Brief an die Hebräer an das apostolische Zeitalter reicht.

4. In dem folgenden Jahrhundert finden wir beim h. Ignatius, Polykarpus, Justinus, dem Martyrer, nur einzelne Anklänge an den Brief an die Hebräer, die aber zu undeutlich sind, als daß sich daraus mit Sicherheit schließen ließe, daß diese hh. VV. den Brief gekannt haben. Von dem h. Irenäus berichtet uns aber Eusebius (K.G. 5, 26): „Außer den obengenannten Werken und Briefen des Irenäus gibt es von ihm noch ein Buch verschiedener Abhandlungen, in welchem er des Briefes an die Hebräer und des Buches der Weisheit Erwähnung thut, und einige Aussprüche aus ihnen anführt.“ Hiernach hat also allerdings der h. Irenäus den Brief an die Hebräer gekannt; ob er ihn aber für ein Werk des h. Paulus angesehen habe, ist damit nicht gesagt. Dagegen finden wir in der alexandrinischen Kirche den Brief an die Hebräer ausdrücklich als ein Werk des h. Paulus anerkannt. So zunächst von Pantänus, dem Stifter der alexandrinischen Katechetenschule (c. a. 150). Dieser warf sich schon, wie Clemens von Alexandrien berichtet, die Frage auf, warum der h. Paulus nicht, wie sonst, auch diesem Briefe seinen Namen vorgesetzt habe, erkannte also den Brief selbst als paulinisch an. Ebenso Clemens von Alexandrien selbst; in dem sechsten Buche seiner Strommaten führt er die Stelle Hebr. 5, 12 ausdrücklich als Worte des h. Paulus an, und Eusebius (K.G. 6, 14) berichtet von ihm, er habe den Brief an die Hebräer für ein Werk des h. Paulus gehalten, jedoch behauptet, derselbe sei ursprünglich hebräisch geschrieben und vom h. Lukas später übersetzt, woher auch die Sprachähnlichkeit zwischen dem Briefe an die Hebräer und der Apostelgeschichte rühre. Origenes († 254) citirt in seinen Schriften häufig den Brief an die Hebräer bald ohne Angabe des Verfassers, bald mit den Worten:

„der Apostel" oder „Paulus" oder „Paulus in dem Briefe an die Hebräer — sagt", woraus klar erhellt, daß er diesen Brief für paulinisch hielt. Da uns das Urtheil dieses Mannes wegen seiner Gelehrsamkeit und seines kritischen Scharfsinnes von der höchsten Bedeutung sein muß, so wollen wir zwei Stellen herausheben, in welchen sich seine Ansicht von dem Briefe an die Hebräer klar ausspricht. Die erste Stelle findet sich in seinem Briefe an Afrikanus Kap. 9, wo es heißt: „Wenn Jemand im Gedränge wegen des (aus Hebr. 11, 37 angeführten) Beweises sich die Meinung derjenigen zu eigen machte, welche den Brief dem Paulus absprechen, so würde ich mich gegen einen solchen insbesondere anderer Beweise bedienen, daß der Brief von Paulus sei." Also schon zur Zeit des Origenes wurden von Einigen Zweifel über die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer erhoben; er selbst aber getraut es sich zu, beweisen zu können, daß der Brief wirklich von Paulus herrühre. — Die andere Stelle lesen wir beim Eusebius (K.G. 6, 25), und wir müssen die Stelle hier ganz anführen, weil man dieselbe so häufig mißverstanden und unrichtige Folgerungen daraus hergeleitet hat. Eusebius sagt am angeführten Orte vom Origenes so: „Ueber den Brief an die Hebräer urtheilt er in seinen Homilien über denselben so: der Styl des Briefes an die Hebräer habe nicht die Unzierlichkeit im Ausdrucke (τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικόν), die dem Apostel eigen sei; sondern der Brief sei in der Wortfügung reiner griechisch (ἑλληνικωτέρα), was jeder zugestehen würde, der über Sprachverschiedenheit urtheilen könne. Die Gedanken des Briefes aber seien der Bewunderung werth und nicht verschieden von denen, die sich in den als ächt anerkannten Briefen des Apostels fänden; auch dieses würde Jeder gern einräumen, der mit den Schriften des Apostels sich vertraut gemacht habe. Ich möchte nun, fährt Origenes fort, wenn ich mich offen erklären soll, sagen, daß die Gedanken vom Apostel sind, der Ausdruck aber und die Wortfügung von einem Andern, der die Reden des Apostels aufgeschrieben und die Worte seines Lehrers mit seinen eigenen deutlichen Worten vorgetragen hat (ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ

ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου). Wenn also, sagt er weiter, eine Kirche diesen Brief für paulinisch hält, so soll sie auch deshalb belobt werden; denn nicht ohne Grund haben die Alten (οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες) ihn uns als einen Brief Pauli überliefert. Wer ihn aber geschrieben hat, das weiß nur Gott allein; jedoch ist auf uns gekommen die Kunde (ἱστορία) von Einigen, welche sagen, daß Clemens, der Bischof von Rom, den Brief geschrieben habe; wohingegen Andere sagen, daß Lukas, der das Evangelium und die Apostelgeschichte schrieb, ihn verfaßt habe." — Aus diesen Worten ergibt sich unzweideutig Folgendes: Zur Zeit des Origenes sprach die Tradition für die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer; jedoch waren auch schon damals einzelne Zweifel an derselben verbreitet. Origenes räumt diesen Zweifeln gegenüber ein, daß die Sprache und die ganze Ausdrucksweise des Briefes verschieden sei von der, welche in den übrigen Briefen des Apostels sich finde. Um aber diese Erscheinung mit der Tradition in Einklang zu bringen, findet er ein Auskunftsmittel darin, daß er die Gedanken des Briefes dem h. Paulus, die Abfassung desselben aber einem Andern zuschreibt. Und auch für diese Meinung leistet ihm eine alte Ueberlieferung (ἱστορία) Gewähr, welche den h. Clemens von Rom oder den h. Evangelisten Lukas als Concipienten des Briefes angibt. — Nicht mit Unrecht fügen Einige hier noch die Bemerkung hinzu, daß die Homilien des Origenes, aus welchen Eusebius diese Stelle anführt, aus der letzten Periode seines Lebens sind, also sein letztes Urtheil in dieser Sache enthalten.

5. Nach Origenes finden wir den Brief an die Hebräer als paulinisch anerkannt von den drei nacheinanderfolgenden alexandrinischen Bischöfen Dionysius, Alexander und Athanasius. Letzterer nennt in seinem 39. Festbriefe, wo er die neutestamentlichen Schriften aufzählt, ohne Weiteres vierzehn Briefe des Apostels Paulus, und führt mitten unter diesen auch den an die Hebräer auf, ohne auch nur eines Zweifels gegen denselben Erwähnung zu thun. In der alexandrinischen Kirche stand also die paulinische Abfassung

dieses Briefes fest. Und das Urtheil gerade dieser Kirche wiegt um so schwerer, da bekanntlich Alexandrien der Mittelpunkt der damaligen Gelehrsamkeit, der Sitz scharfsinniger Kritiker war, welche es mit derartigen Untersuchungen eben nicht so leicht nahmen. — Mit diesem Urtheile der alexandrinischen Kirche stimmten von der Mitte des dritten Jahrhunderts auch die übrigen Abtheilungen der morgenländischen Kirche überein. Dies ersehen wir aus dem Schreiben, welches die antiochenische Synode (c. 264) an Paulus von Samosata erließ, und worin unter andern Stellen des N. T. auch Hebr. 2, 14. 4, 15. 11, 16 angeführt und mit den Worten κατὰ τὸν διδάσκαλον Παῦλον auf Hebr. 12, 1 angespielt wird. Dieselbe Ansicht von dem Briefe an die Hebräer war auch in der syrischen Kirche die herrschende, wie wir aus den Schriften Jakobs von Nisibis und Ephräms sehen. Beide berufen sich auf diesen Brief mit den Worten: „Der Apostel, der selige Apostel sagt." Auch die älteste syrische Uebersetzung, die Peschito, deren Abfassung wahrscheinlich in das Ende des zweiten oder in den Anfang des dritten Jahrhunderts fällt, enthält den Brief an die Hebräer, obgleich sie einige der katholischen Briefe aus ihrem Codex ausschloß. Ueberhaupt tauchte in der orientalischen Kirche in den ersten Jahrhunderten der Zweifel an der paulinischen Abfassung des Briefes an die Hebräer nur sporadisch auf. Die Arianer waren die ersten, welche diesen Brief dem Paulus absprachen, wie wir aus Epiphanius (Haeres. 69 n. 37) und Theodoret (Proleg. in Epist. ad Hebr.) ersehen. Daß nun Eusebius von Cäsarea, der im Uebrigen auf der Seite der Arianer stand, in diesem Punkte von der Ansicht seiner Partei abweicht, muß ein besonderes Gewicht in die Wagschaale der Kritik legen. Vergleichen wir die Stellen Kircheng. 3, 3. 3, 25 und 3, 38, so sehen wir, daß das Urtheil dieses gelehrten Mannes über den Brief an die Hebräer im Wesentlichen mit dem des Origenes übereinstimmt. Auch Eusebius hält, auf alte Ueberlieferung sich stützend, den h. Paulus für den Verfasser des Briefes an die Hebräer, d. h. für denjenigen, der die Gedanken zu diesem Briefe geliefert hat. Für den Concipienten des Briefes hält er den h. Clemens. Nur darin weicht

er vom Origenes ab, daß er glaubt, der Brief sei ursprünglich hebräisch geschrieben und dann nach Einigen vom h. Lukas, nach Andern vom h. Clemens selbst später ins Griechische übersetzt worden. — Nach Eusebius verschwinden in der orientalischen Kirche alle Zweifel an der paulinischen Abfassung des Briefes an die Hebräer. Das Concil von Laodicea gibt im 60. Canon die Zahl der paulinischen Briefe ohne Weiteres auf vierzehn an. Ebenso der h. Cyrillus von Jerusalem († 386) in seiner 4. Katechese; ferner der h. Gregor von Nazianz, Gregor von Nissa, Basilius der Große, Chrysostomus, Theodoret u. s. w. Alle sprechen von diesem Briefe als von einem anerkannt paulinischen.

6. Anders gestaltet sich aber die Sache, wenn wir zur abendländischen Kirche übergehen. Tertullian führt in seinem Werke de pudicitia, welches er als Montanist schrieb, den Brief an die Hebräer ohne Weiteres als ein Werk des h. Barnabas an, und er scheint nicht einmal gewußt zu haben, daß dieser Brief auch dem h. Paulus zugeschrieben wurde. Er sagt nämlich de pud. c. 20: Volo tamen ex redundantia alicuius etiam comitis Apostolorum testimonium superinducere, idoneum confirmandi de proximo iure disciplinam magistrorum. Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, adeo satis auctoritatis viri, ut quem iuxta se constituerit in abstinentiae tenore. Und in seinem Werke gegen den Marcion rechnet er es diesem zum Verbrechen an, daß er durch Ausschließung der drei Pastoralbriefe den numerus Apostolorum habe verfälschen wollen (adv. Marcion. 5, 20); die Verwerfung des Briefes an die Hebräer aber macht er ihm gar nicht zum Vorwurfe. — Auch der h. Cyprian führt den Brief an die Hebräer weder namentlich an, noch auch finden sich in seinen zahlreichen Schriften irgend Anspielungen auf einzelne Stellen dieses Briefes. Ja aus zwei Stellen seiner Schriften ergibt sich mit ziemlicher Gewißheit, daß er den Brief an die Hebräer aus der Zahl der paulinischen Briefe ausgeschlossen habe. In seinem Werke de exhort Mart. c. 11 und adv. Iud. lib I. c. 20 sagt er nämlich, Paulus habe nur an sieben Gemeinden geschrie-

ben, und er versteht unter diesen sieben Gemeinden ohne Zweifel Rom, Corinth, Galatien, Ephesus, Philippi, Colossä und Thessalonich; er schließt also die Hebräer aus. — In der afrikanischen Kirche hat man also in den ersten Jahrhunderten den Brief an die Hebräer gar nicht als ein Werk des h. Paulus gekannt.

7. Ebenso ist es auch in der römischen Kirche; nach dem h. Clemens verschwindet der Brief an die Hebräer ganz und gar eine geraume Zeit lang. In dem alten Canon bei Muratori geschieht des Briefes an die Hebräer gar keiner Erwähnung, und von dem wahrscheinlichen Verfasser dieses Canons, dem römischen Presbyter Cajus (c. 196 n. Chr.) berichtet Eusebius (Kircheng. 6, 20), daß er in einem Dialoge gegen den Proklus, das Haupt der Sekte der Kataphrygier, nur dreizehn Briefe Pauli erwähne, und den Brief an die Hebräer nicht mit zu den übrigen zähle. Und Eusebius fügt hinzu, daß auch noch bis zu seiner Zeit (*εἰς δεῦρο*) der Brief an die Hebräer bei einigen Römern (*παρὰ Ρωμαίων τισί*) nicht für ein Werk des Apostels gelte. — Auch der römische Presbyter Novatian um die Mitte des dritten Jahrhunderts zieht in seinen Schriften den Brief an die Hebräer nirgends an. Und doch hätte er für seine Lehre, daß die lapsi durchaus nicht wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden dürften, in dem ganzen N. T. keine scheinbar schlagendere Stelle finden können als Hebr. 6, 4—6. Ebenso bedienen sich die folgenden lateinischen Schriftsteller Viktorin, Zeno, Phöbadius, Optatus des Briefes an die Hebräer nicht. Auch Ambrosiaster (c. 370) hat diesen Brief in seinen Commentar über die paulinischen Briefe nicht mit aufgenommen. — Von der Mitte des vierten Jahrhunderts fand aber der Brief an die Hebräer allmählig auch in die abendländische Kirche Eingang, und wurde für ein Werk des Apostels Paulus angesehen. Der h. Hilarius, Bischof von Piktavium († 368), scheint in der lateinischen Kirche einer der Ersten gewesen zu sein, welche den Brief für paulinisch hielten. Ihm folgten Lucifer Calaritanus, Ambrosius, Philastrius u. A. Philastrius nennt sogar die Meinung derjenigen häretisch, welche den Brief an die Hebräer nicht

dem Paulus beilegen, sondern entweder den Barnabas oder den h. Clemens von Rom oder den Lukas für den Verfasser desselben halten. Der h. Hieronymus, der doch mit den griechischen Kirchenschriftstellern so vertraut war, und eine Zeitlang im Oriente lebte, blieb sein ganzes Leben hindurch schwankend. Persönlich neigte er sich dahin, den Brief an die Hebräer als ein Werk des h. Paulus anzuerkennen; aber zu einer Entschiedenheit in seiner Ansicht brachte er es nicht. Daher drückt er sich oft, wenn er von dem Briefe an die Hebräer spricht oder Stellen aus demselben anführt, in unbestimmten Formeln aus, wie z. B.: „der, welcher den Brief an die Hebräer schreibt", oder: „wer es auch immer sein möge, der den Brief an die Hebräer geschrieben hat", oder: „der Apostel Paulus oder welcher Andere sonst den Brief geschrieben hat." Auch meint der h. Hieronymus, es komme nicht darauf an, von wem der Brief sei, da er doch von einem kirchlichen Manne sei, und täglich in den Gemeinden vorgelesen werde (cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur, epist. VI. ad Dardan.). Weniger schwankend ist der h. Augustin; unter seiner Mitwirkung wurden die Synoden von Hippo (393) und Karthago (397) gehalten, auf welchen der Brief an die Hebräer förmlich den übrigen Briefen Pauli zugezählt wurde. Von dem Ende des vierten Jahrhunderts an tauchte dann der Zweifel an dem paulinischen Ursprung des Briefes nur noch ganz vereinzelt auf, z. B. beim Primasius, Isidorus Hispal., bis er zuletzt ganz verschwindet. Erst im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts wurde von Erasmus und Luther der alte Zweifel wieder geweckt und die protestantische Kritik hat bis in die neueste Zeit allen Scharfsinn aufgeboten, um ihn immer wach zu erhalten.

8. Hier entsteht nun für uns die Frage, woher es wohl möge gekommen sein, daß der Brief an die Hebräer im ersten Jahrhundert von dem h. Clemens von Rom genau gekannt, im zweiten und dritten Jahrhundert in der abendländischen Kirche fast ganz verschwindet, dann wieder auftaucht, und von dem Ende des vierten Jahrhunderts allgemein als ein Werk des h. Paulus anerkannt wird? — Eine Notiz, welche Philastrius gibt, erleichtert uns die Beant-

wortung dieser Frage. Dieser sagt nämlich in seinem Werke adv. Haeres. c. 87: Epistola ad Hebraeos non legitur propter Novatianos. Nach dieser Andeutung müssen wir mit Hug jene Erscheinung aus dem Auftauchen der montanistischen und novatianischen Ketzereien erklären. Bekanntlich stellten diese die Behauptung auf, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben könnte, besonders, daß die einmal von der Kirche Abgefallenen nicht wieder in die Gemeinschaft derselben aufgenommen werden dürften. Für diese Ansicht bot sich ihnen in der ganzen h. Schrift keine scheinbar schlagendere Stelle dar, als Hebr. 6, 4—6, und in der That berichten uns Ambrosius de poenit. l. 2 c. 4, Philastrius Haeres. 89, Theodoret und Chrysostomus zu Hebr. 6, 4, daß die Novatianer diese Stelle für ihre Ansicht geltend machten. In dem Streite mit diesen Gegnern hat nun, wie Hug sagt, die abendländische Kirche in einer Zeit, wo der Canon noch nicht förmlich festgesetzt war, und die Tradition über diesen Brief noch schwankte, auf die Aechtheit des Briefes ganz Verzicht geleistet, um so die schärfsten Waffen der Feinde unschädlich zu machen.

9. Das sichere Resultat, welches sich aus dieser geschichtlichen Skizze ergibt, ist demnach Folgendes:

a) Der Brief an die Hebräer reicht an das apostolische Zeitalter, da der h. Clemens von Rom ihn bereits kennt.

b) Die Meinung, daß der Brief vom Apostel Paulus herrühre, befestigte sich von der Mitte des zweiten Jahrhunderts zuerst in der alexandrinischen Kirche.

c) Der Ansicht der alexandrinischen Kirche pflichteten von der Mitte des dritten Jahrhunderts die übrigen morgenländischen Kirchen bei.

d) In der abendländischen Kirche hingegen spricht die Tradition der ersten drei Jahrhunderte gegen den paulinischen Ursprung des Briefes an die Hebräer. Auch der h. Hieronymus und Augustinus schwanken noch, obgleich sie sich mehr zu der Ansicht der morgenländischen Kirche hinneigen. Die am Schlusse des vierten Jahrhunderts in Nordafrika gehaltenen Synoden erklären endlich den Brief an die Hebräer für ein Werk des h. Paulus, bedienen sich jedoch dazu eines Ausdrucks, aus dem die frühere Bezweiflung der

Sache noch hervorblickt. Sie sagen nämlich in der Aufzählung der kanonischen Bücher nicht, wie später das Concil von Trient, geradezu: quatuordecim epistolae Pauli apostoli; sondern nachdem Pauli apostoli epistolae tredecim aufgeführt sind, wird hinzugefügt: eiusdem ad Hebraeos una. Von da an wird fast allgemein Paulus als der Verfasser des Briefes angesehen. — Wir sehen also, aus den äußern historischen Zeugnissen läßt sich die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer nicht mit völliger Sicherheit beweisen. Gehen wir jetzt zu den innern Gründen über, um zu sehen, welches Resultat uns diese geben.

10. Die innern Gründe für oder gegen die Aechtheit einer Schrift werden hergenommen a) aus einzelnen Stellen der Schrift selbst, b) aus dem Gesammtinhalte, c) aus der Sprache und endlich d) aus der ganzen äußern Anordnung der Schrift. Was nun

a) einzelne Stellen angeht, so kommen am Ende des Briefes Aeußerungen vor, die jeden mit den Briefen Pauli auch nur in etwa vertrauten Leser unwillkührlich an den Apostel Paulus und an seine erste Gefangenschaft zu Rom erinnern müssen. Der Verfasser ist gefangen (13, 19 vgl. 10, 34), hofft aber bald der Gemeinde wiedergegeben zu werden (13, 23 vgl. Phil. 2, 24); er betrachtet seine persönliche Gegenwart als sehr wichtig (13, 19. 23 vgl. Gal. 4, 19 ff. 1. Kor. 11, 34. 1. Theff. 2, 17, 18. 3, 10, 11. Röm. 1, 11—13. 14, 29), betheuert sein vorwurfsfreies Gewissen (13, 18 vgl. 1. Kor. 4, 4. Apstg. 23, 1. 24, 16), bittet um das Gebet der Gläubigen (13, 18 vgl. Röm. 15, 30. Kol. 4, 3. 1. Theff. 5, 25. 2. Theff. 3, 1). Ferner, der Verfasser steht mit dem Timotheus in demselben Verhältnisse, wie sonst der Apostel Paulus, nennt ihn seinen Bruder (13, 23 vgl. 1. Theff. 3, 2. Philem. V. 1), verspricht seine Leser in Gesellschaft des Timotheus zu besuchen. Endlich schließt er den Brief mit der dem Apostel Paulus eigenthümlichen Gruß- und Segensformel (13, 24. 25 vgl. Philem. 23—25. 1. Theff. 5, 26. 28. 2. Theff. 3, 18 u. s. w.). Alles dieses sind Andeutungen, welche auf Paulus als den Verfasser des Briefes hindeuten.

11. Dagegen spricht aber die Stelle 2, 3 entschieden gegen Paulus als den Verfasser dieses Briefes. Dort heißt es nämlich: „Wenn das durch Engel verkündigte Wort (das mosaische Gesetz) Festigkeit erhielt, und jegliche Uebertretung und jeder Ungehorsam gebührenden Lohn empfing, wie werden wir entrinnen, wenn wir ein solches (nämlich das christliche) Heil mißachtet haben? welches (Heil) anfänglich verkündigt durch den Herrn von denen, so es gehört, auf uns in gesicherter Weise ist überliefert worden (*ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*)." Hier gesellt sich offenbar der Verfasser des Briefes denjenigen bei, welche die christliche Heilslehre nicht unmittelbar von Christo, sondern durch Vermittelung seiner Jünger empfangen haben. Dies ist aber durchaus im Widerspruche mit Stellen aus andern Briefen Pauli z. B. Gal. 1, 11 ff. 2, 6. 2. Kor. 11, 5. 12, 1—5, wo überall der Apostel, fast eifersüchtig auf seine Unabhängigkeit von dem Unterrichte der übrigen Apostel, seine Lehre unmittelbar von Christo durch Offenbarung erhalten zu haben behauptet. „Denn nicht", sagt er Gal. 1, 12, „von einem Menschen habe ich es (das Evangelium) empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi" (vgl. Ephes. 3, 3). Schon die alten Interpreten, Theophylakt und Oekumenius, haben diesen Widerspruch gefühlt, und ihn in verschiedener Weise zu lösen gesucht. Unter den Neuern suchen Hug u. A. das Gewicht dieser Stelle dadurch aufzuheben, daß sie zur Annahme einer *ἀνακοίνωσις* ihre Zuflucht nehmen. Der Apostel, sagen sie, spreche hier kommunikativ d. h. schließe sich mit ein in die gesellschaftlichen Zustände derer, an welche seine Rede gerichtet sei. Eine solche kommunikative Redeweise komme im gewöhnlichen Leben bei Belehrungen und Ermahnungen täglich vor, und finde sich auch häufig in den übrigen paulinischen Briefen z. B. Röm. 13, 11—14, wo es heiße: „Brüder, es ist Zeit, daß wir vom Schlafe erwachen, nicht in Trunkenheit und Unzucht leben" u. s. w. Wolle man auch hier das „wir" urgiren, was müsse man da nicht vom Apostel halten! Allein diese und andere Stellen z. B. Röm. 12, 6 ff., welche man gewöhnlich anführt, können mit der

vorliegenden durchaus nicht in Parallele gesetzt werden. Bei Ermahnungen findet allerdings häufig eine kommunikative Redeweise Statt, aber sie kann nur dann Statt finden, wenn der Inhalt der Ermahnungen der Art ist, daß der Redner sich füglich mit einschließen kann z. B. bei allgemein menschlichen Zuständen. Wenn aber in Beziehung auf den Inhalt der Ermahnung zwischen dem Redenden und denjenigen, an welche seine Rede gerichtet ist, ein förmlicher Gegensatz Statt findet, wie dies hier der Fall ist, so kann unmöglich eine ἀνακοίνωσις Platz greifen. — Andere sagen, um den aus dieser Stelle hergenommenen Einwand gegen die paulinische Abfassung des Briefes zu entkräften: allerdings habe Paulus die Erkenntniß der Grundwahrheiten des Christenthums durch unmittelbare Offenbarung von Christus selbst erlangt, und in dieser Hinsicht habe er keiner Belehrung von Menschen bedurft; nicht so sei es aber mit den einzelnen Begebenheiten des Lebens Christi. Diese habe Paulus nicht durch Offenbarung, sondern durch Mittheilung von den Augen- und Ohrenzeugen empfangen. Allein diese Ausrede wird abgeschnitten, wenn man bedenkt, daß an unserer Stelle nicht von der Kunde einzelner Begebenheiten, sondern von der Heilsordnung im Allgemeinen (σωτηρία) die Rede ist. Und dann, wie ganz anders drückt der Apostel 1. Kor. 11, 12 sich in Beziehung auf die Einsetzung des allerheiligsten Altarssakraments aus! Auch diese war nur eine einzelne geschichtliche Begebenheit, und doch sagt er: „Ich habe vom Herrn empfangen, daß der Herr Jesus in der Nacht, in welcher er verrathen wurde, Brod nahm" u. s. w. Das Gewicht also, welches diese Stelle gegen die paulinische Abfassung des Briefes in die Wagschaale legt, bleibt bestehen, und wir müssen den Schluß machen, daß aus einzelnen Stellen sich mit völliger Bestimmtheit weder für noch gegen die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer ein Schluß ziehen läßt. Sprechen die zuerst angeführten Stellen für Paulus als den Verfasser dieses Briefes, so streitet die letzte Stelle offenbar wider ihn. — Was dann

12. b) den Lehrinhalt des Briefes angeht, so sagt darüber schon Origenes ganz richtig, „die Gedanken des Brie-

fes seien nicht verschieden von den, welche sich in den als ächt anerkannten Briefen des Paulus fänden" (τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων). Diesem Urtheile des gelehrten Origenes wird gewiß jeder unbefangene und mit den paulinischen Briefen vertraute Leser beipflichten. Denn überall finden wir in dem Briefe an die Hebräer eine Auffassungsweise der christlichen Lehre, wie wir sie in den übrigen Briefen Pauli, und speciell nur in ihnen finden. Dieses im Einzelnen näher nachzuweisen, muß der Erklärung selbst vorbehalten bleiben. Wir können hier nur auf einzelne besonders hervorstechende Punkte hinweisen. Die Lehre, daß Christus nach seiner göttlichen Natur das „Bild Gottes, der Ausstrahl seiner Herrlichkeit, der Abdruck seines Wesens" sei (1, 1—3), findet sich in dieser Form nur beim h. Paulus (vgl. 2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. 16). Dann, daß Christus sei der Mittler (μεσίτης) zwischen Gott und den Menschen, daß er uns beim Vater vertrete (7, 25 vgl. Röm. 8, 34), daß er zur Rechten des Vaters herrsche bis zur Ueberwindung aller entgegenstehenden feindlichen Mächte (10, 12. 13 vgl. 1. Kor. 15, 25); endlich die Lehre von dem Verhältniß des A. B. zum N., daß der alte Bund zum neuen sich verhalte, wie die σάρξ zum πνεῦμα oder wie die σκιά zum σῶμα (7, 16. 8, 7. 9, 9 ff. 10, 1. 14 ff. vgl. Röm. 2, 29. 2. Kor. 3, 6. 7. Gal. 3, 3. 24. 4, 3. 9), — alle diese Lehren finden sich in derselben Form nur in den übrigen Briefen des Weltapostels. Daher gesteht auch Erasmus, im Uebrigen ein Gegner des paulinischen Ursprungs des Briefes an die Hebräer, epistolam a stilo Pauli, quod ad phrasin attinet, longe lateque quidem discrepare, sed ad spiritum et pectus Paulinum vehementer accedere.

13. Nicht bloß aber dem Lehrinhalte, sondern auch der Lehrform nach bietet der Brief an die Hebräer viele Aehnlichkeiten mit den übrigen Briefen des Apostels Paulus. Die typische Lehrweise, die im Briefe an die Hebräer durchaus vorherrscht, findet sich auch, wie bekannt, in den übrigen Schriften des Apostels, und — wenn wir etwa 1. Petr. 3, 21 ausnehmen — in keiner andern Schrift des N. T. Daß

aber die typische Lehrmethode im Briefe an die Hebräer häufiger angewandt wird, als in den andern Briefen des Apostels, könnte man sich füglich daraus erklären, daß der Brief an die Hebräer ausschließlich an Judenchristen gerichtet ist, welche mit dieser Lehrweise vertraut waren.

Aus dem Gesagten läßt sich aber noch kein bestimmter Schluß auf die paulinische Abfassung unsers Briefes ziehen. Denn die Aehnlichkeit des Lehrinhaltes und der Lehrmethode des Briefes an die Hebräer mit den übrigen Briefen Pauli ließe sich noch recht gut durch die Annahme erklären, daß ein Schüler oder vertrauter Mitarbeiter des Apostels ihn verfaßt habe. Wir kommen

14. c) zu der Sprache und dem Style des Briefes. Im Allgemeinen ist es allerdings eine gefährliche Sache, aus der Sprache und dem Style einer Schrift für oder gegen die Aechtheit derselben Schlüsse zu ziehen, da bei diesem Geschäfte das subjektive Urtheil einen viel zu freien Spielraum hat, und sich gar zu leicht durch vorgefaßte Meinungen bestimmen läßt. Die tägliche Erfahrung lehrt dies zur Genüge. Allein wenn wir ganz unbefangen von dem Lesen der übrigen Briefe Pauli zu dem Briefe an die Hebräer übergehen, so dringt sich uns die Verschiedenheit der Sprache und des Styls, die in diesem Briefe herrscht, gleich auf. Was zunächst die Sprache angeht, so ist diese in dem Briefe an die Hebräer viel reiner, als in den übrigen Briefen des Apostels, und wenn wir sie auch nicht klassisch im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes nennen dürfen, so läßt sich doch in Hinsicht auf Reinheit der Sprache keine Schrift des N. T., die zweite Hälfte der Apostelgeschichte etwa ausgenommen, mit unserm Briefe vergleichen. Schon die beiden großen Sprachkenner des kirchlichen Alterthums, Origenes und der h. Hieronymus, haben dies bemerkt. Origenes sagt, der Brief an die Hebräer sei *συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικώτερα* als die übrigen Briefe des Apostels, und nimmt deshalb an, daß ein Anderer, der h. Lukas oder der h. Clemens von Rom, diesen Brief concipirt habe. Ebenso sagt der h. Hieronymus, in dem Briefe an die Hebräer herrsche eine stili sermonisque dissonantia von den andern paulinischen Briefen; und Philastrius

(haeres. 89) berichtet ausdrücklich, die rhetorische und gefällige Sprache, die in diesem Briefe herrsche, habe bei Manchen den Verdacht erregt, daß er nicht von Paulus sei.

Um diese Sprachverschiedenheit des Briefes an die Hebräer von den übrigen paulinischen Briefen im Einzelnen nachzuweisen, wollen wir nicht, wie Einige thun, alle *ἅπαξ λεγόμενα* aufzählen, die sich in diesem Briefe vorfinden (denn *ἁ. λεγ.* kommen in allen Briefen Pauli vor), sondern wir wollen — mit *Bleek* — nur einige ganz eigenthümliche Ausdrucksweisen hervorheben. Zu den eigenthümlichen Phrasen des Briefes an die Hebräer gehört zunächst der Gebrauch von *ὅθεν* in der Bedeutung „weshalb" und *ἐάνπερ* „wenn anders", wofür sich sonst beim Paulus stets *διὰ τοῦτο, διό, διότι* und *εἴγε* oder *εἴπερ* findet. Ferner der Ausdruck *εἰς τὸ διηνεκές* 7, 3 u. a. St. *εἰς τὸ παντελές* 7, 25 für das gewöhnliche *πάντοτε*. Dann der Gebrauch von *μακροθυμία* und *μακροθυμεῖν* 6, 12. 15 in der Bedeutung des „geduldigen Abwartens, Ausharrens", wofür der h. Paulus sonst das Wort *ὑπομονή* gebraucht. Dem Briefe an die Hebräer durchaus eigenthümlich ist endlich die Bezeichnung Christi als *ἱερεύς, ποιμήν* und *ἀπόστολος* 3, 1. 13, 20; ebenso auch der Ausdruck *τελειοῦν* mit seinen derivatis zur Bezeichnung des ganzen Erlösungswerkes sowohl von seiner subjektiven als objektiven Seite. — Nehmen wir hierzu nun noch den Umstand, auf welchen *Bleek* nach sorgfältiger und genauer Prüfung aufmerksam macht, daß nämlich in dem Briefe an die Hebräer die alttestamentlichen Aussprüche *überall* nach der LXX angeführt werden, selbst da, wo diese von dem hebräischen Texte bedeutend abweicht, wohingegen Paulus bei seinen Citaten im Allgemeinen zwar mit größerer oder geringerer Strenge der LXX folgt, aber da, wo sie vom Urtexte wesentlich abweicht, immer nach diesem citirt; — ferner, daß von den Citationsformeln *καθὼς γέγραπται, ὡς γεγρ., λέγει ἡ γραφή*, die in den Briefen Pauli so häufig wiederkehren, im Briefe an die Hebräer keine auch nur ein einziges Mal vorkommt — so müssen wir eingestehen, daß in der *Sprache* des Briefes ein bedeutendes Moment liegt, welches gegen die paulinische Abfassung desselben geltend gemacht werden kann.

15. Was dann den Styl des Briefes an die Hebräer angeht, so ist dieser, wie jeder nur in etwa aufmerksame Leser leicht fühlt, von dem der übrigen Briefe Pauli durchaus verschieden. In den andern Briefen drängt sich die überreiche Gedankenfülle des feurigen Weltapostels oft gewaltsam hervor, und dann wickelt er entweder nach der Ideenassociation Satz aus Satz hervor, oder er schiebt Zwischensätze in Hauptsätze ein, ohne irgend auf periodisches Ebenmaaß und Abrundung der Sätze Rücksicht zu nehmen. Jede längere Parenthese wird daher bei ihm meistens zu einem Anakoluth. In dem Briefe an die Hebräer hingegen schreitet die Rede überall ruhig und feierlich voran; der Periodenbau ist durchaus regelmäßig und meistens schön gerundet, Anakoluthe finden sich gar nicht; durch reichlichen Gebrauch von Participialkonstruktionen und genaue Sorgfalt in der Wortstellung gewinnt die Rede an Zierlichkeit. — Man sagt nun, um trotz dieser Stylverschiedenheit im Briefe an die Hebräer doch noch die paulinische Abfassung desselben festzuhalten, daß dieser Brief bis 13, 17 mehr einer Abhandlung, einer Homilie, als einem Briefe gleiche. In einer sorgfältig ausgearbeiteten Abhandlung finde man aber immer einen geregeltern Gedankengang, eine gewähltere Sprache, einen mehr gerundeten Periodenbau, als in einem gleichsam aus dem Stegreife hingeworfenen Briefe. Allein dieser Erklärungsversuch genügt doch bei näherer Ansicht nicht. Denn wenn wir uns auch denken könnten, daß Paulus den dogmatischen Theil des Briefes, die Darstellung des Gegensatzes von Judenthum und Christenthum, in ruhig fortschreitender, feierlicher Rede gegeben hätte, so würde doch gewiß in den vielen dazwischen gestreuten paränetischen Stücken hie und da das rasche Feuer des Weltapostels durchgebrochen sein. — Wir kommen

16. d) zuletzt zu der äußern Anordnung des Briefes. Alle Briefe des Weltapostels beginnen nach der Sitte des damaligen Briefstyls mit der Nennung seines Namens und seiner Würde und mit einem Gruße an diejenigen, an welche sein Brief gerichtet ist. In diesem einleitenden Gruße nimmt er dann gewöhnlich den Hauptgedanken des folgenden Briefes mit auf. Dann beginnt der dogma=

tische Theil des Briefes, dem ein zweiter, paränetischer, folgt; den Schluß machen persönliche Nachrichten, Ansuchen um Fürbitte, Grüße von Einzelnen und an Einzelne und und das Ganze endigt mit einem kurzen Segenswunsche. Auch der Brief an die Hebräer hat einen dogmatischen und paränetischen Theil, auch er enthält am Ende persönliche Nachrichten und schließt mit dem Ansuchen um Fürbitte und mit einem Segenswunsche; allein es fehlt diesem Briefe die Ueberschrift und der einleitende Gruß. Statt dessen hat er ein Proömium ähnlich dem des Evangelium Johannis, worin das Thema des ganzen Briefes niedergelegt ist. Dieses Fehlen der Ueberschrift fiel schon den Alten auf, und sie suchten es sich in verschiedener Weise zu erklären. Pantänus war, wie uns Eusebius (Kircheng. 6, 14) berichtet, der Meinung, die gewöhnliche Begrüßung, wie wir sie im Eingange der paulinischen Briefe lesen, habe in einer Zuschrift an die Hebräer nicht wohl Statt haben dürfen, weil die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden nicht das eigentliche Amt des Apostels gewesen sei. Clemens von Alexandrien drückt seine Ansicht darüber folgender Maaßen aus: „Als Paulus an die Hebräer schrieb, welche gegen ihn eingenommen waren, hat er vorsichtig, um sie nicht zurückzustoßen, seinen Namen nicht vorangesetzt." Zu diesen beiden Gründen fügt Hug noch einen dritten hinzu: das Schreiben an die Hebräer, sagt er, trage bis 13, 12 mehr den Charakter einer Abhandlung, einer Homilie, als den eines Briefes. Wird doch der ganze Brief 13, 22 selbst *λόγος παρακλήσεως* „Wort des Zuspruchs" genannt. Zu einer solchen Abhandlung würde aber der einleitende Gruß nach Art eines Briefes nicht gepaßt haben; „er wäre", wie Hug sich ausdrückt, „mit Rücksicht auf die Gestalt des Ganzen eine Mißbildung gewesen." Allein alle diese Gründe sind eben nur Ausflüchte, deren Unhaltbarkeit man gleich fühlt. Würde wohl der Name des Verfassers lange unbekannt geblieben sein, auch wenn Paulus seinen Namen nicht vorsetzte? Und dann, mit welchem Nachdrucke hebt überall der h. Paulus seine apostolische Würde und seine göttliche Berufung hervor! Auch in der galatischen Gemeinde hatte sich eine dem Apostel feindselige Partei gebildet, und doch be-

ginnt er seinen Brief an dieselbe mit den nachdrücklichen Worten: „Paulus, Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus..." Kann man es sich wohl von dem feuereifrigen Apostel Paulus denken, daß er den Hebräern gegenüber seinen Namen und seine Würde sollte verdeckt haben, um nicht anzustoßen? Endlich, wenn auch der Haupttheil des Briefes den Charakter einer Abhandlung hat, so gleicht er doch in seinem Schlusse ganz einem Briefe; warum fehlt also dem Eingange die Briefform? — Somit bietet auch die äußere Anordnung des Briefes an die Hebräer, mit den früher angeführten Gründen zusammengenommen, ein Moment gegen die paulinische Abfassung desselben.

17. Fassen wir alles Gesagte zusammen, so ergibt sich als Endresultat unserer bisherigen Untersuchung Folgendes: Die historischen Zeugnisse, durch welche allein mit völliger Bestimmtheit die Frage nach dem Verfasser des Briefes an die Hebräer könnte entschieden werden, sind schwankend bis zum Schlusse des vierten Jahrhunderts. Ebenso ist es mit den innern Gründen. Weisen einige Stellen am Schlusse des Briefes deutlich auf Paulus hin, so verbietet wieder eine andere, ihn als den Verfasser des Briefes anzunehmen; müssen wir auch den Lehrinhalt und die Lehrform des Briefes als paulinisch anerkennen, so nöthigt uns hinwieder die äußere Anordnung und ganz besonders die Sprache und die Schreibweise, worin der Brief abgefaßt ist, ihn dem Weltapostel abzusprechen. So durchkreuzen sich also innere und äußere Gründe und Gegengründe und lassen uns nicht zu einem bestimmten Urtheile kommen.

Was ist nun hier zu thun? Sollen wir daran verzweifeln, je den wahren Verfasser des Briefes an die Hebräer zu finden? — Wir können hier bei so bewandten Umständen allerdings nur Vermuthungen aufstellen; aber es sind Vermuthungen, für welche die größte Wahrscheinlichkeit spricht. Wenn wir nämlich mit Feilmoser annehmen, daß ein Schüler und vertrauter Mitarbeiter des Apostels den Brief als eine Art Homilie bis 13, 17 selbstständig ausgearbeitet habe, wenn wir ferner annehmen, daß der h. Paulus diese von seinem Schüler entworfene Abhandlung mit einem kurzen Zu-

satze (13, 18 ff.), worin er von sich einige persönliche Nachrichten gibt, Grüße und den Segenswunsch hinzufügt, und wodurch er das ganze Schreiben als das seinige adoptirt, an eine bestimmte Gemeinde von Judenchristen überschickt habe, — so lösen sich auf einmal alle innern und äußern Widersprüche. Dann erklärt sich das Schwanken der Tradition in den ersten Jahrhunderten; denn man konnte da mit eben soviel Grund sagen, der Brief sei von Paulus, als er sei von einem seiner Mitarbeiter; dann ist auch bei aller Uebereinstimmung des Lehrinhalts und der Lehrform die Sprach- und Stylverschiedenheit des Briefes an die Hebräer von den paulinischen Briefen nicht mehr auffallend. Mit dieser Annahme treten wir auch dem Ausspruche des Concils von Trient, welches den Brief an die Hebräer zu den paulinischen Briefen zählt, nicht zu nahe. Denn ist der Lehrinhalt des Briefes durchaus paulinisch und hat der Apostel durch den beigefügten Zusatz ihn als eigenes Werk gleichsam adoptirt, so können wir ihn mit allem Rechte einen Brief Pauli nennen.

18. Welcher von den Schülern und Mitarbeitern des Apostels hat nun aber den Brief verfaßt? Diese letzte Frage, welche sich uns hier aufdringt, kann wiederum mit völliger Sicherheit nicht beantwortet werden. Luther war der Erste, der den Apollos für den Verfasser des Briefes an die Hebräer hielt, und diese Ansicht ist in der neuesten Zeit von Bleek mit vieler Gewandtheit vertheidigt. Von Apollos wird Apstg. 18, 24 gesagt, er sei ein *Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει* und ein *ἀνὴρ λόγιος καὶ δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς* gewesen. Als ein Alexandriner, sagt man nun, gebe der Verfasser des Briefes an die Hebräer sich zu erkennen durch sein Geschick in der typischen Auslegung, welche damals in Alexandrien besonders geläufig war: ferner durch seine Verwandtschaft mit dem alexandrinischen Philosophen Philo in Lehrweise, Vorstellungen und selbst in einzelnen Sprachweisen. Daß der Verfasser des Briefes an die Hebräer aber ein „beredter Mann und mächtig in der Schrift" gewesen sei, bezeuge der ganze Brief hinlänglich. So annehmbar dieses Alles nun auch scheint, so tragen wir doch Bedenken, dieser Ansicht beizupflichten und zwar deshalb, weil das ganze kirchliche Alterthum durchaus von Apollos als

Verfasser des Briefes schweigt. Vielmehr schwankte von der Zeit des Clemens von Alexandrien, Tertullian und Origenes die Meinung zwischen Lukas, dem h. Clemens von Rom und Barnabas. Für Letztern spricht Tertullian in der schon oben berührten Stelle de pudicitia cap. 20, und der h. Hieronymus sagt epist. VI. ad Dard. von dem Briefe an die Hebräer: „Licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur.“ Allein wenn das noch vorhandene Schreiben, welches des Barnabas Namen an der Spitze trägt, ächt ist (wogegen sich allerdings manche Zweifel erheben lassen), so ist der Brief an die Hebräer gewiß nicht von demselben Verfasser. Denn jener Brief des Barnabas steht in Rücksicht sowohl seines Inhaltes als auch seiner Form zu tief unter dem Briefe an die Hebräer, als daß beide Briefe von demselben Verfasser herrühren können. Außerdem spricht auch die kirchliche Ueberlieferung mehr für den h. Lukas und für den h. Clemens von Rom. Schon Origenes konnte sich für die Meinung, daß Clemens von Rom oder Lukas den Brief geschrieben habe, auf eine frühere Ueberlieferung (ἱστορία) berufen. Für Lukas als den Verfasser des Briefes spricht allerdings der Umstand, den schon Clemens von Alexandrien bemerkte, daß die Sprache des Briefes an die Hebräer mit der der Apostelgeschichte die größte Aehnlichkeit hat, und daß sich eine nicht unbedeutende Anzahl von Wörtern und Phrasen aufzählen läßt, welche der Brief an die Hebräer mit keiner der andern neutestamentlichen Schriften, als mit denen des Lukas gemein hat. Allein wenn wir bedenken, daß von Origenes, Eusebius, Steph. Gobarus, Philastrius u. A. neben Barnabas oder Lukas immer auch der h. Clemens von Rom als Verfasser oder Uebersetzer des Briefes an die Hebräer genannt wird, wenn wir dann noch den wichtigen Umstand hinzunehmen, auf welchen schon Eusebius [1]) und der h. Hieronymus [2]) aufmerksam machen, daß der h. Clemens von Rom in sei-

---

[1]) Hist. eccles. l 3. 38.

[2]) Cat. Script. eccl. c. 15: Clemens scripsit ex persona romanae ecclesiae ad ecclesiam Corinthiorum valde utilem epistolam, quae mihi videtur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est.

nem anerkannt ächten Briefe an die Korinther nicht nur ganze Stellen wörtlich aus dem Briefe an die Hebräer anführt (vgl. oben S. 4, 3), sondern auch so viele Gedanken damit gemein hat, daß beide Briefe die größte Aehnlichkeit haben, so können wir nicht umhin, uns mit Erasmus für den h. Clemens von Rom als Concipienten des Briefes an die Hebräer zu entscheiden.

§. 2. Die ersten Empfänger des Briefes.

1. Die ersten Empfänger des Briefes an die Hebräer werden in der Ueberschrift durch die Worte *πρὸς Ἑβραίους* bezeichnet. Da diese Aufschrift schon bei Tertullian und Clemens von Alexandrien erscheint, so spricht sich darin die älteste Tradition über die ersten Leser des Briefes aus, wenn wir nicht gar mit Manchen diese Worte als eine vom h. Paulus selbst beigefügte Adresse ansehen wollen. Es fragt sich nur, welche unter diesem Ausdrucke *Ἑβραῖοι* speciell zu verstehen sind; denn an Judenchristen überhaupt hier zu denken, wozu der allgemeine Ausdruck *Ἑβραῖοι* verleiten könnte, verbieten die besondern Bezeichnungen und die persönlichen Verhältnisse des Verfassers zu seinen Lesern, die im Briefe selbst bezeichnet werden (vgl. 5, 11 ff. 6, 9 ff. 10, 32 ff. 12, 4, besonders 13, 7. 18 f. 23 ff.). Wenn Paulus 13, 23 verspricht, seine Leser mit Timotheus zu besuchen, so muß er doch an besondere Leser und kann nicht an die Judenchristen überhaupt gedacht haben. —

2. Nach dem biblischen und ältesten kirchlichen Sprachgebrauche hat das Wort *Ἑβραῖοι* auch eine specielle Bedeutung und bezeichnet im Gegensatze zu *Ἑλληνισταί* die hebräisch d. i. aramäisch redenden Judenchristen, also Palästinenser, wohingegen durch *Ἑλληνισταί* die griechisch redenden Judenchristen bezeichnet werden (vgl. besonders Apstg. 6, 1). Auf Judenchristen in Palästina deuten auch die Hauptmerkmale, welche der Brief selbst von der äußern Stellung und dem religiösen Zustande der Leser an die Hand gibt. Da nämlich a) in dem Briefe durchaus gar keine Beziehung auf Heidenchristen vorkommt, so müssen wir annehmen, daß die Leser des Briefes in kei-

ner Berührung mit ihnen gestanden haben. Eine solche aus bloßen Judenchristen bestehende Gemeinde möchte sich aber damals außerhalb Palästina wohl nirgends gefunden haben. Dann b) die starke Hinneigung der Leser zum Rückfalle ins Judenthum, ihre Vorliebe für den jüdischen Opferdienst, insbesondere für Opfer- und Festmahlzeiten, die der Verfasser bekämpft, lassen sich gewiß am besten bei solchen Judenchristen begreifen, welche selbst noch Augenzeugen des prächtigen Tempelkultus in Jerusalem waren. Auch weiset c) die Voraussetzung des noch bestehenden, ja gleichsam noch vor Augen stehenden Tempeldienstes (vgl. 8, 4. 9, 6 ff. 10, 1 ff. 11. 13, 10 f.), die Schmach, welche die Leser von ihren Volksgenossen zu dulden hatten (13, 13), nach Palästina hin. Hier hatten die Christen bereits Mißhandlungen, öffentliche Beschimpfungen, Plünderungen ihrer Habe (10, 32 ff. vgl. Apstg. 8, 1; 26, 10 ff.) zu erdulden gehabt. Endlich d) leiten die Worte 13, 7: „Gedenket eurer Vorsteher, sehet auf den Ausgang ihres Wandels, folget nach ihrem Glauben" direkt auf die Gemeinde in Jerusalem, wo schon der h. Stephanus und Jakobus ihr Blut für den Glauben vergossen hatten. Auch die Stelle 13, 12, wo es ohne weitere Bestimmung heißt, Christus habe gelitten ἔξω τῆς πύλης „außen vor dem Thore", scheint Leser vorauszusetzen, welche in oder bei der Stadt Jerusalem lebten. Wir müssen also durchaus dem Clemens v. Alex., Eusebius, Hieronymus und Chrysostomus beistimmen, welche behaupten, daß palästinensische Judenchristen die ersten Empfänger des Briefes an die Hebräer gewesen seien. Auch die meisten neuern Exegeten sind dieser Ansicht beigetreten.

§. 3. Die Ursprache des Briefes.

1. Wenn, wie wir eben gezeigt haben, die ersten Leser des Briefes Judenchristen in Palästina waren, so sollte man von vorn herein vermuthen, daß derselbe ursprünglich in dem landesüblichen Dialekte nämlich aramäisch oder doch wenigstens hebräisch geschrieben und erst später ins Griechische übersetzt sei. Und wirklich behaupten mehrere KVV., Clemens von Alexandrien, Eusebius, Hieronymus und Andere

nach ihnen, daß der Brief an die Hebräer ursprünglich in hebräischer Sprache verfaßt und von dem h. Lukas oder vom h. Clemens ins Griechische übersetzt sei. Allein diese Behauptung beruhete nicht auf einem geschichtlichen Zeugnisse (denn das ganze Alterthum kennt keinen, der je eine hebräische Ur= oder Abschrift gesehen), sondern auf kritischen Vermuthungen, um sich die Verschiedenheit der Sprache dieses Briefes von den übrigen paulinischen Briefen zu erklären. Daher läßt auch der gelehrte Origenes diese Behauptung seines Lehrers ganz fallen, und sucht die Sprachverschiedenheit anders zu erklären. Wir sind also in der Untersuchung über die Ursprache des Briefes an die Hebräer auf innere Gründe hingewiesen und aus diesen haben Hug und Andere bis zur vollen Evidenz bewiesen, daß der Brief ursprünglich griechisch geschrieben sei.

2. Die Gründe für diesen Beweis werden hergenommen zuerst aus dem Styl und der Schreibart des Briefes. Der Styl des Briefes ist für eine Uebersetzung viel zu voll und fließend, und es herrscht darin ein Periodenbau, dessen die hebräische und aramäische Sprache überhaupt gar nicht fähig ist. Dies scheint auch der h. Hieronymus, sonst ein Vertheidiger des hebräischen Urtextes, wohl gefühlt zu haben; denn er nimmt eine Verschönerung durch den Uebersetzer an. Er sagt: Scripserat (Paulus) ut Hebraeus Hebraeis hebraice i. e. suo eloquio dissertissime, ut ea quae eloquenter scripta fuerant in Hebraeo eloquentius verterentur in Graecum. Und: Quem (Clementem) aiunt ipsi (Paulo) adiunctum sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone. — Dann beruft man sich ferner mit Recht auf die in dem Briefe vorkommenden Paronomasien d. h. Verbindungen ähnlich klingender Wörter z. B. 5, 8: *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν.* 13, 14: *οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πολιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν* u. s. w. Solche Paronomasien lassen sich in Uebersetzungen sehr schwer anbringen und sie sind in dem Briefe an die Hebräer zu zahlreich, als daß sie aus Zufall sollten entstanden sein.

3. Der schlagendste Beweis für den griechischen Urtext des Briefes an die Hebräer liegt aber in dem Umstande,

daß der Verfasser immer nach der LXX citirt, selbst auch da, wo diese von dem hebräischen Texte abweicht. Die Annahme, daß der Uebersetzer in seiner Uebersetzung die hebräischen Citate aus dem A. T. mit denen der LXX vertauscht habe, ist deshalb nicht statthaft, weil bisweilen das ganze Argument sich gerade um ein vom hebräischen Texte abweichendes Wort der LXX dreht. Wir wollen hier nur die bedeutendsten Stellen anführen. So sagt der Verfasser 10, 5 ff., daß Christus durch die einmalige Darbringung seines Leibes alle Menschen entsündigt und die alttestamentlichen Opfer aufgehoben habe, und er beruft sich hierfür auf die Stelle Ps. 40, 7, wo es nach der LXX heißt: *σῶμα κατηρτίσω μοι.* Diese Worte bestimmen hier den ganzen Gedankengang. Statt dieser Worte der LXX: „Du hast mir einen Leib bereitet" hat nun aber der hebräische Text: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי „Ohren hast du mir durchbohrt." Nehmen wir also an, der Verfasser habe ursprünglich hebräisch geschrieben, so fällt die ganze Beweisführung in sich zusammen. — Ferner Habak. 2, 4 heißt es nach dem hebräischen Texte wörtlich so: „Siehe vermessen nicht gerade ist seine Seele in ihm." Die LXX aber übersetzt diese Stelle mit: *ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ* „wenn er sich zaghaft zurückzieht, so hat meine Seele keinen Gefallen an ihm." Nur diese vom hebräischen Texte abweichende Uebersetzung und nicht den hebräischen Text selbst konnte der Verfasser brauchen, um den Gegensatz zwischen *ὑποστολή* und *πίστις* hervorzuheben, wie er 10, 39 thut. — Weil endlich die LXX Ps. 8, 6. 97, 7 das Wort אֱלֹהִים mit *ἀγγέλοι* übersetzt, konnte der Verfasser des Briefes an die Hebräer 2, 6—8 auf diese Stellen den Beweis gründen, daß Christus über die Engel erhaben, aber für kurze Zeit unter dieselben erniedrigt worden sei. — Hug hebt zum Beweise, daß der Brief an die Hebräer ursprünglich griechisch geschrieben sei, besonders noch das Wort *διαθήκη* hervor, welches der Verfasser 9, 15 ff. zuerst in der Bedeutung von Bund, dann aber in der Bedeutung von Vermächtniß gebraucht und auf letztere Bedeutung den Beweis gründet, daß Christus sterben mußte. Hätte, sagt Hug, der Verfasser ursprünglich hebräisch geschrieben, so hätte er hier das

Wort בְּרִית gebrauchen müssen; dieses Wort hat aber nur die Bedeutung von Bund, niemals die von Vermächtniß, und somit hätte im Hebräischen die ganze Beweisführung nicht gepaßt. Allein mit Recht ist hiergegen von Andern bemerkt worden, daß das Aramäische דְּיָתִיקִי und קְיָם beide Bedeutungen zulasse, dieser Grund also die Annahme nicht ausschließe, daß der Verfasser ursprünglich aramäisch geschrieben habe.

4. Aber wie konnte der Verfasser an Leser, deren Muttersprache die aramäische war, griechisch schreiben? Diese Frage beantwortet sich leicht durch die Bemerkung, daß damals in Palästina das Griechische allgemein bekannt war. Um dieses aber nachzuweisen, genügt es auf die Stelle Apstg. 21, 40 hinzuweisen. Dort verlangt der Apostel Paulus zu Jerusalem bei einem gegen ihn entstandenen Auflauf zum Volke zu sprechen; dasselbe erwartet von ihm eine Anrede in griechischer Sprache; da er aber aramäisch zu sprechen beginnt, werden sie noch stiller und hören aufmerksamer zu. Die Erwartung einer griechischen Anrede setzt aber voraus, daß die Zuhörer dieser Sprache mächtig waren. Auch der allgemeine Gebrauch der LXX bei den palästinischen Juden ist hier nicht unberücksichtigt zu lassen.

§. 4. Zeit und Ort der Abfassung des Briefes.

1. Was zunächst den Ort der Abfassung des Briefes angeht, so hängt die Bestimmung desselben zum Theil von der Erklärung der Stelle 13, 24 ab. Dort sagt der Verfasser: „Es grüßen euch *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*." Viele neuere Ausleger erklären diesen Ausdruck dahin, daß er „aus Italien Gekommene, Flüchtlinge aus Italien" bezeichne. Nach dieser Erklärung deuteten dann diese Worte auf einen andern Abfassungsort als Italien; denn von den „aus Italien Gekommenen" konnte der Verfasser nur grüßen, wenn er sich selbst nicht in Italien befand. Allein diese Deutung ist von der exegetischen Tradition durchaus verlassen. Alle ältere Interpreten faßten den Ausdruck *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* als eine Umschreibung des gentile = *οἱ Ἰταλιῶται*, so daß also dadurch italiänische Christen, von

denen der Verfasser grüßt, bezeichnet werden. Daß die Lokalpräpositionen *ἀπὸ* und *ἐκ* häufig zu solchen Umschreibungen des gentile gebraucht werden, läßt sich leicht nachweisen. So bezeichnet Apstg. 17, 13 *οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι* nicht: „Juden die von Thessalonich gekommen sind", sondern „Juden zu Thessalonich, thessalonichsche Juden." Ganz ähnlich bezeichnet der Ausdruck *οἱ ἀπὸ χώρας* nicht bloß qui rure veniunt, sondern auch qui rure degunt d. i. „Landleute." Hiernach ist also der Brief in Italien verfaßt. Dafür stimmen auch die Unterschriften der alten Codices: *ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης* oder *ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*.

2. Nähere Bestimmungen über den Ort und zugleich auch über die Zeit der Abfassung des Briefes ergeben sich aus 13, 19. 23. Wie wir aus diesen Stellen sehen, ist der Verfasser gefangen, hofft aber in Kurzem seinen Lesern wiedergegeben zu werden; Timotheus ist bereits in Freiheit gesetzt und nicht mehr beim Verfasser anwesend, als er diesen Brief schrieb; er hofft aber, daß er bald zu ihm zurückkehrt, dann will er mit diesem seine Leser besuchen. Alles dieses weiset auf die Gefangenschaft des Apostels zu Rom hin und zwar, wenn wir Andeutungen aus seinen andern Briefen hinzunehmen, auf die letzte Periode der ersten römischen Gefangenschaft. In dem Briefe an die Philipper nämlich, welchen der Apostel in dieser ersten römischen Gefangenschaft schrieb, verspricht er diesen, sobald seine Sache in Rom sich völlig entschieden habe, ihnen den Timotheus zuzusenden. Denn er wollte selbst über Macedonien nach Kleinasien gehen; im Briefe an Philemon V. 22 bestellt er sich schon eine Herberge bei diesem in Kolossä. Bevor er aber diese Reise antrat, mußte er erst von dem Stande der Dinge in diesen Gegenden Kunde einziehen, um sich nicht zwecklos seinen Feinden auszusetzen (vgl. Röm. 15, 23. Apstg. 20, 3). Diese Kunde sollte nun Timotheus einziehen; und wenn dieser, sagt der Apostel hier 13, 23, bald zurückkehrt, will er auch seine Leser besuchen, will er seine Reise über Kleinasien hinaus bis nach Palästina ausdehnen. Ob der h. Paulus diesen Plan ausgeführt habe, ist unbekannt. Der Brief an die Hebräer wurde also verfaßt in

Rom kurz vor dem Ende der ersten Gefangenschaft des Apostels daselbst, also etwa im Anfange des Jahres 63 n. Chr. (S. allg. Einl. S. 50.)

§. 5. Zweck, Inhalt und Wichtigkeit des Briefes.

1. Am Schlusse des Briefes 13, 22 wird das ganze vorhergehende Schreiben ein λόγος τῆς παρακλήσεως „ein Wort des Zuspruchs, der Ermahnung" genannt, und mit dieser Benennung wird der eigentliche Zweck des Briefes hinlänglich angedeutet. Der h. Verfasser will, wie aus dem ganzen Inhalte sich ergibt, seine Leser, Judenchristen in Palästina, vor Abfall vom Christenthume und Rückfall ins Judenthum nachdrücklichst warnen und sie zum festen Bestande im Glauben dringend ermahnen. Die ersten Judenchristen nämlich zogen sich nicht gleich bei ihrem Uebertritte zum Christenthume von der religiösen Gemeinschaft mit ihren Volksgenossen zurück, sondern nach dem Beispiele Christi und der Apostel nahmen sie noch immer Theil an den jüdischen Festen, an den gottesdienstlichen Versammlungen, Opfern u. s. w. Obwohl Christen blieben die meisten von ihnen treue Beobachter des mosaischen Gesetzes. Dies konnte geduldet werden, so lange der Mittelpunkt des jüdischen Cultus, Jerusalem und der Tempel noch bestand; nur durfte man nicht die Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes als durchaus nothwendig für den Christen erklären. Allein auch hierzu waren viele Judenchristen geneigt. Viele betrachteten das Christenthum nur als eine höhere Stufe des Judenthums und meinten, daß die Heiden nothwendig den Durchgang durch das Judenthum nehmen müßten, wenn sie in das Christenthum eintreten wollten. Sie waren daher unwillig, als sie vernahmen, daß die Heiden ohne Weiteres in die Kirche Christi aufgenommen wurden (Apstg. 11, 2. 3), und dieser Unwille steigerte sich noch mehr, als sie hörten, daß Paulus überall den Heiden verkünde, daß der Christ als solcher frei sei vom alttestamentlichen Gesetze. Diese Lehre von der christlichen Freiheit brachte eine gewaltige Gährung unter den Judenchristen in Palästina hervor und ein großer Theil von ihnen trat in eine scharfe Opposition zum h. Pau-

lus. Diese Opposition steigerte dann noch ihren Eifer für die alte Religionsordnung, ihre Hingebung an die altgesetzlichen Formen, und da sie ohne Zweifel von ihren Stammesgenossen ihres christlichen Glaubens wegen Spott und Hohn zu erdulden hatten, und der Tempel mit seinem glanzvollen Cultus noch immer vor ihren Augen dastand, so wurden Manche wankend in ihrem Glauben und schwebten in Gefahr, ins Judenthum zurückzufallen. Vor diesem Rückfall will nun der h. Verfasser seine Leser warnen und sie zum treuen Festhalten am christlichen Glauben ermahnen.

2. Um aber seiner Warnung und Ermahnnng eine feste Grundlage zu geben, vergleicht er den alten Bund mit dem neuen von Christo gestifteten Bunde, und zeigt die Vorzüge des letztern vor dem erstern. Dies geschieht vorzüglich von Kap. 1, 1 — 10, 18; man kann daher diesen Theil füglich den dogmatischen nennen. Als Vergleichungspunkte sind hier, wie es ganz in der Natur der Sache lag, drei hervorgehoben, und hiernach zerfällt der dogmatische Theil in drei Abschnitte:

I. Der erste Abschnitt handelt vom Mittleramte 1, 1 — 4, 13. Den alten Bund vermittelten nach der jüdischen Tradition die Engel und zwar durch Moses; der Vermittler des neuen Bundes ist Christus. Christus aber ist erhaben

a) über die Engel, denn Christus ist es, durch den Gott die Welt erschaffen hat und erhält; er ist der Ausstrahl der göttlichen Herrlichkeit, der Abdruck des göttlichen Wesens; er ist der Sohn Gottes, die Engel aber sind nur dienende Geister, gesandt zum Dienste der Menschen. Zwar ist Christus als Mensch scheinbar unter die Engel erniedrigt; aber diese Erniedrigung geschah nur für eine kurze Zeit, und zwar zur Erlösung des Menschengeschlechtes. Dann hat Gott ihn auch als Menschen erhöht und über Alles, also auch über die Engel gesetzt. Kap. 1 und 2. — Christus ist erhaben

b) über Moses und zwar erhaben über ihn in demselben Maaße, als der Erbauer eines Hauses über das Haus selbst, der Sohn und Erbe des Hauses über

den Knecht erhaben ist. Kap. 3, 1—6. An diese dogmatische Exposition schließt sich dann eine nachdrückliche Warnung vor Unglauben und Abfall. Kap. 3, 7 — 4, 13.

II. Im zweiten Abschnitte wird gehandelt vom Priesterthume Kap. 4, 14 — 8, 13. Nachdem mit wenigen Worten das Wesen des Priesterthums überhaupt angegeben ist, wird die Vergleichung des Priesterthums Christi mit dem alttestamentlichen Priesterthume im Einzelnen durchgeführt:

a) das Priesterthum des A. B. war nach der Ordnung des Aaron; Christus aber ist Hoherpriester des N. B. nach der Ordnung des Melchisedek. Melchisedek aber stand höher als Abraham, wie schon daraus erhellt, daß er von diesem den Zehnten empfing und ihn segnete; um so mehr war er also auch erhaben über die Nachkommen Abraham's, über Aaron und die aaronitischen Priester. Somit ist also das Priesterthum des N. B., welches nach der Ordnung des Melchisedek ist, höher, als das des A. B., welches nach der Ordnung des Aaron war.

b) Die Hohenpriester des A. B. wechselten durch den Tod. Christus aber bleibt für immer der Hohepriester des N. B.

c) Der Hohepriester des A. B. war, wie das ganze Volk, selbst mit Sünden behaftet, und mußte deshalb zuerst für seine eigenen Sünden Opfer bringen, ehe er die Sünden des Volkes sühnen konnte. Christus aber war ohne Sünde und konnte deshalb ein reines und unbeflecktes Opfer darbringen.

d) Christus ist Hoherpriester im Himmel; die Priester des A. B. sind es im irdischen Tempel. — Dieser letzte Punkt bildet den Uebergang zum

III. dritten Abschnitte, in welchem von der Cultusstätte und dem Opfer die Rede ist. Kap. 9, 1 — 10, 18.

a) Die jüdische Cultusstätte war nur ein Vorbild des himmlischen Heiligthums, in welches Christus, unser Hoherpriester, eingegangen ist.

b) Die Thieropfer des A. B. vermochten nicht die Menschen wahrhaft innerlich zu reinigen und von ihrem Schuldbewußtsein zu befreien; ihre oftmalige Wiederholung beweiset dies hinlänglich. Sie sollten nur in dem Menschen das Bewußtsein der Schuld fortwährend wach erhalten und vorbildlich hindeuten auf das eine Opfer des Gehorsams, welches Christus darbrachte und durch welches er die Erlösung für alle Zeiten und Geschlechter vollbrachte.

Soweit die dogmatische Beweisführung dieses Briefes; sie ist aber nur die Folie für die Ermahnungen und Warnungen, nur die Basis, auf welche der h. Verfasser seinen Beweis über die große Gefahr des Abfalles vom Glauben stützt.

Der zweite Theil, den man den paränetischen nennen kann, von Kap. 10, 19 — 13, 25, enthält zuerst eine Ermunterung zum standhaften Verharren im Glauben, indem der h. Verfasser hinweiset auf den hohen Werth des Glaubens und auf die Beispiele der Glaubenshelden des A. T. Dann folgen Ermahnungen zur Geduld im Leiden, und zuletzt persönliche Nachrichten, Segenswünsche, Grüße.

3. Aus dieser kurzen Inhaltsangabe ergibt sich schon von selbst die hohe Wichtigkeit des Briefes an die Hebräer. In keiner Schrift des neutestamentlichen Canons wird uns die Bedeutung des alten Bundes und sein Verhältniß zum neuen so allseitig und klar dargestellt als eben in diesem Briefe. Was der h. Verfasser 10, 1 selbst sagt, daß der A. B. der Schatten, das Vorbild des N. B. sei, ist der Grundgedanke, der sich durch den ganzen Brief zieht, und mit wunderbarer Tiefe wird überall die typische Bedeutung des A. T. nachgewiesen. Der Brief an die Hebräer ist daher die beste Einleitung ins A. T., und wer zum wahren Verständniß nicht des Buchstabens sondern des Geistes der h. Bücher des A. T. gelangen will, der muß durch ihn den Durchgang nehmen. Außerdem ist es die wichtige Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi und seinem Opfer, welche in diesem Briefe ihre allseitige Betrachtung findet.

Erster, dogmatischer Theil.

(1, 1—10, 18.)

Erster Abschnitt.

Christus, der Mittler des neuen Bundes, ist erhaben über die Engel und über Moses.

(1, 1 — 4, 13.)

§. 1. Christi Erhabenheit über alle Engel.

1, 1 — 2, 4.

Gleich im Anfange V. 1—3 legt der Verfasser das Hauptthema des ganzen Briefes, den Vorzug des N. B. vor dem A., in wenigen aber äußerst kräftigen Zügen vor Augen: die frühern Offenbarungen Gottes im A. B. durchzuckten nur, wie einzelne Blitzstrahlen, nun und dann die allgemeine Finsterniß; in Christo aber, dem Sohne Gottes, durch den Gott die Welt erschuf und fortwährend erhält, erschien uns der Ausstrahl der Herrlichkeit, der Abdruck der Wesenheit Gottes selbst, ging uns gleichsam die Sonne der Wahrheit auf, die alles Dunkel verscheucht. Sofort wird dann die Erhabenheit Christi über alle Engel aus Stellen des A. T. nachgewiesen und daran eine Ermahnung zum Festhalten am Glauben geknüpft.

V. 1 ff. „Nachdem in vielfältiger und vielartiger Weise vordem Gott zu den Vätern geredet durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet im Sohne, welchen er gesetzt hat zum Erben von Allem, durch welchen er auch die Welten erschaffen hat; welcher

als der, der da ist der Ausstrahl seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens und der Alles trägt durch das Wort seiner Macht, nachdem er Reinigung von Sünden vollbracht hatte, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe, indem er einen um so höhern Vorzug vor den Engeln erlangt hat, je vorzüglicher der Name ist, den er vor ihnen ererbt hat. — Dieser Eingang hat Aehnlichkeit mit dem Proömium des Evangeliums Joh. 1, 1—14. Die beiden Adverbia *πολυμερῶς* und *πολυτρόπως* sind keine bloße rhetorische Amplifikation und beide zusammen gleichbedeutend mit *διαφόρως*, wie der h. Chrysostomus will; sondern jenes bezieht sich auf die verschiedenen Perioden und Maaße, dieses auf die verschiedenen Arten der alttestamentlichen Offenbarung. Im A. B. offenbarte Gott die Wahrheit *πολυμερῶς* „vieltheilig" d. i. bruchstückweise, bald durch den Einen dieses, bald durch den Andern jenes verkündend, z. B. durch den Propheten Jesaias die Geburt des Messias von einer Jungfrau, sein Leiden, durch Daniel die Zeit seiner Ankunft, durch Jonas sein Begräbniß, durch Malachias die Ankunft des Vorläufers Christi u. s. w. — im N. B. aber hat Gott die ganze volle Wahrheit im Sohne, welchem er den Geist ohne Maaß (*οὐκ ἐκ μέτρου* Joh. 3, 34) gab, geoffenbart. Ferner im A. B. offenbarte Gott die Wahrheit *πολυτρόπως* verschiedenartig, bald durch Träume, bald durch Verzückungen, bald durch Erscheinungen, bald durch Ansprachen u. s. w. — im N. B. aber offenbarte sich die Wahrheit wesenhaft, sichtbar im fleischgewordenen Sohne. *πάλαι* steht hier im Gegensatze zu dem folgenden *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν*, und bezeichnet die ganze Zeit des A. B. Der Ausdruck nämlich *ἐπ' ἐσχάτου τ. ἡ.* ist eine Uebersetzung des hebräischen בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, durch welche Phrase im A. T. die Zeit des Messiasreiches, als der letzten und höchsten Entwicklung des Gottesreiches auf Erden, bezeichnet wurde, und welche von den LXX bald durch *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* (Ies. 2, 2), bald durch *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (1. Mos. 49 1. 5. Mos. 32, 10 u. a.), bald endlich wie hier durch *ἐπ' ἐσχάτου τ. ἡ.* (4. Mos. 24,14.

Dan. 10, 14) übersetzt wird. Von den hl. Schriftstellern des N. T. gebraucht hat der Ausdruck eine doppelte Bedeutung. Steht er, wie hier, im Gegensatze zu der alttestamentlichen Vorzeit, so bezeichnet er die christliche Weltzeit, mithin die Gegenwart (vgl. den Ausdruck *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων* 9, 26). Wenn aber von etwas noch Zukünftigem die Rede ist, so bezeichnet der Ausdruck die Zeit, welche der zweiten Ankunft Christi unmittelbar vorhergeht, vgl. 2. Tim. 3, 1. 2. Petr. 3, 3. — Der Gebrauch des *λαλεῖν* im Sinne von „göttlicher Offenbarung", wie das hebräische דִּבֵּר ist unserm Briefe eigenthümlich, vgl. 2, 2. 9, 19. 11, 18 u. a. St. — Das *ἐν τοῖς προφήταις* steht dem *ἐν υἱῷ* gegenüber: Im A. B. hat Gott geredet durch die Propheten, die bloße Menschen waren; jetzt aber hat er gesprochen durch einen, der mehr als Prophet, der Sohn ist; daher auch *ἐν υἱῷ* ohne Artikel. Die Präp. *ἐν* ist hier, wie oft im N. T. = *διὰ*, dem hebräischen בְּ entsprechend.

V. 2. 3. In diesen Relativsätzen wird nun der Sohn, durch welchen Gott geredet hat, nach seiner göttlichen und menschlichen Natur und Wesenheit näher beschrieben. Er ist a) der Erbe und somit auch der Herr des ganzen Weltalls: *ὃν ἔθεκεν κληρονόμον πάντων.* „Sohn" und „Erbe" sind beim Apostel Paulus korrelate Begriffe vgl. Gal. 4, 7: „Wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott." Röm. 8, 17. Ebenso bezeichnet *κληρόνομος* und *κληρονομία* nach alttestamentlichem Sprachgebrauche nicht bloß unser „Erbe" und „Erbschaft", sondern auch zugleich „Herr" und „Herrschaft" (vgl. Ps. 2, 8). Also als Sohn ist Christus der Erbe und Herr von Allem. *πάντων* als Neutrum bezeichnet hier wie Kol. 1, 16 die Gesammtheit aller Dinge. Es heißt hier aber *ἔθηκε* und nicht *ἐστί* und mit Recht deuten schon der h. Chrysostomus, Theodoret u. A. diesen Ausdruck auf die menschliche Natur in Christo. Als Gott war Christus vom Anfange an der Herr aller Dinge, weil durch ihn Alles erschaffen war; als Mensch ist er aber in der Zeit Erbe und Herr von Allem geworden und zwar dadurch, daß er als Gottmensch die zweite Schöpfung d. i. die Erlö-

sung der ganzen Kreatur vollbrachte. Dadurch hat Christus sich ein gottmenschliches Reich gegründet, und jemehr dieses sein Erlösungswerk in die Herzen der Menschen Eingang findet, desto weiter verbreitet sich sein Reich, seine Herrschaft, bis zuletzt Gott alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße legt und der Gottmensch am Ende der Tage wiedererscheint, um sein volles Erbe anzutreten. — Der Sohn ist b) Vermittler der Schöpfung: *δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*. Wie das *καὶ* andeutet, enthält dieser Satz zugleich den Grund zu dem vorhergehenden *ὃν ἔθηκεν κ. τ. λ.* Christus ist zum Erben eingesetzt, weil er es auch ist, „durch welchen Gott die Welten geschaffen hat." Nur weil Christus als zweite Person in der Gottheit der Vermittler der ersten Schöpfung war, konnte er als Gottmensch auch der Vermittler der zweiten Schöpfung, der Erlösung, und somit Erbe von Allem werden. Das *διὰ* ist hier nicht mit „wegen", sondern mit „durch" zu übersetzen; denn es soll nicht die causa finalis, sondern die causa instrumentalis bezeichnen. *Αἰών* heißt wie das hebräische עוֹלָם zunächst die Weltzeit; dann aber auch das, was in der Zeit ist, die Welt selbst. — Dasselbe, was hier vom Sohne ausgesagt wird, sagt der h. Johannes 1, 3. 10 vom göttlichen Logos: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο ... ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Besonders ist hier zu vergleichen die Stelle Kol. 1, 15 ff., wo der Apostel Christum „das Bild des unsichtbaren Gottes, den vor aller Kreatur Erzeugten" (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*) nennt, und dann begründend fortfährt: „denn durch ihn ist Alles erschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare... Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen (*πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται*)." In der innern ewigen Selbstoffenbarung, worin die Eine Gottheit zur Dreipersönlichkeit sich entfaltet, schaut der Vater sich selbst im Sohne durch den h. Geist. Eben weil aber der Vater im Sohne sich selbst schaut, schaut er in ihm von Ewigkeit her auch alle seine Werke, die er in der Zeit schaffen will. Der Sohn ist also, wie das Princip der Offenbarung Gottes ad intra, so auch der Träger aller Offenbarungen Gottes ad extra; er ist somit der Vermittler (*διὰ*) sowohl der ersten

materiellen Schöpfung, als auch der zweiten geistigen Schöpfung, der Erlösung. — Schon beim Philo findet sich diese Lehre, wenn er z. B. de Monarch. lib. II. §. 5 sagt: *λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι᾽ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.* Nur lief bei ihm diese Lehre vom Logos Gottes in Pantheismus aus, und bei aller Aehnlichkeit des Ausdruckes herrscht doch zwischen ihm und dem Apostel ein himmelweiter Unterschied. — Der Sohn ist c) wie der Vater von Ewigkeit und mit diesem von gleicher Wesenheit: *ὅς ὢν ἀπαύγασμα τ. δ....* Das Wort *ἀπαύγασμα* hat eine doppelte Bedeutung; es heißt sowohl Ausstrahl als auch Rückstrahl, Abglanz. In der ersten Bedeutung finden wir das Wort auch beim Philo, der den menschlichen Geist *τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα* nennt, und in eben dieser Bedeutung fassen wir es hier nach dem Vorgange fast aller griechischen KVV. *δόξα* ist der Glanz und in dieser seiner ursprünglichen Bedeutung ist das Wort auch hier zu fassen. Das dem ganzen Ausdrucke *ἀπαυγ. τ. δόξης* zu Grunde liegende Bild ist hergenommen vom Lichte, wie denn überhaupt die h. Schrift es liebt, Gottes Wesen, das in sich klare, kräftige, und die Menschen erhellende, unter dem Symbole des Lichtes darzustellen. Wenn also das Concilium von Nicäa den Sohn Gottes als *φῶς ἐκ φωτός* bezeichnet, so drückt es dasselbe aus, als wenn unser h. Verfasser hier den Sohn „den Ausstrahl des Glanzes" Gottes nennt. Wollen wir dieses Symbol weiter ausdeuten, so liegt, da das Licht gleich bei seinem Entstehen seinen Glanz allumher ausstrahlt, in dem *ἀπαύγασμα τ. δ.* indirekt die Coäternität des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen, wie dieses schon der h. Gregor von Nyssa bemerkt. Wie hier der Sohn, so wird Weish. 7, 26 die göttliche *σοφία* genannt das *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου* und die *ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης.* — Der Sohn heißt ferner: *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως.* Das Wort *χαρακτήρ* (von *χαράσσειν*, welches ohne Zweifel mit dem hebräischen חָרַשׁ, חָרַץ zusammenhängt und „einschneiden" bedeutet) bezeichnet zunächst das „Gepräge" z. B. eines Siegels; dann das „Geprägte" selbst, der Abdruck. In diesem

Sinne sagt der h. Clemens von Rom in dem Briefe an die Korinther Kap. 33 vom Menschen, er sei der Abdruck des Bildes Gottes, τῆς τοῦ θεοῦ εἰκόνος χαρακτήρ. In dieser letztern Bedeutung müssen wir das Wort auch hier fassen wegen des folgenden Genit. τῆς ὑποστάσεως. — Das Wort ὑπόστασις bezeichnet zunächst: „die Unterlage, Grundlage, fundamentum"; dann im geistigen Sinne: „die Zuversicht, das feste Vertrauen", als worauf die Seele gleichsam ruht. In dieser letztern Bedeutung gebraucht die LXX das Wort für das hebräische תּוֹחֶלֶת und תִּקְוָה. Gewöhnlich aber bezeichnet das Wort bei griechischen Schriftstellern das, worin eine Sache im eigentlichsten Sinne besteht und ruht, das Wesen eines Dinges, die Substanz, wo es dann soviel ist als οὐσία, essentia. Bei den KVV. kommt ὑπόστασις auch in der Bedeutung von πρόςωπον „Person" vor, wenn sie z. B. sagen, in Gott gebe es drei ὑποστάσεις, ebenso wie das lateinische substantia später in dem Sinne von subsistentia, id quod per se subsistit i. e. persona, sich findet. Da sich aber nicht nachweisen läßt, daß das Wort in dem Zeitalter unsers Briefes schon in dieser Bedeutung üblich gewesen sei, so fassen wir es hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Wesenheit." Ist aber der Sohn „der Abdruck der Wesenheit Gottes", hat Gott in ihm seine Wesenheit ausgeprägt, so ist der Sohn auch konsubstantial, von gleicher Wesenheit, mit dem Vater. Die eine Wesenheit Gottes ist gleichmäßig in den drei göttlichen Personen ausgeprägt, ohne daß jedoch diese Wesenheit als ein Viertes neben den drei göttlichen Personen existirt. Das ist das Mysterium, welches die Theologen circuminsessio oder συμπεριχώρησις nennen. — Wie der Sohn der Vermittler der Schöpfung, derjenige ist, durch welchen der ewige Gedanke Gottes von der Welt in die sichtbare Wirklichkeit übersetzt wurde V. 2, so ist er auch d) der fortwährende Erhalter der Welt: φέρων τε τὰ πάντα κ. τ. λ. Die Vulgata übersetzt portansque; da sie aber das erste Particip ὢν V. 3 mit cum sit aufgelöset hat, so müßte hier eigentlich portetque stehen. φέρειν bezeichnet, wie das lateinische sustinere, im geistigen Sinne soviel als „erhalten." Eben weil der Logos der Urtypus aller Dinge

ist, die ewigen Ideen aller Dinge in ihm ruhen, ist der Sohn es auch, der Alles trägt und erhält und zwar τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Man faßt diesen Ausdruck gewöhnlich als einen Hebraismus, so daß der Genitiv δυνάμεως hier adjektivische Bedeutung hätte und τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ für τῷ ῥήματι αὐτοῦ τῷ δυνατῷ stände; allein diese Annahme ist unnöthig. Vielmehr ist „durch das Wort seiner Macht" soviel als: „durch das Wort, das seiner Macht angehört, wodurch diese seine Macht wirksam wird." Wie es nur eines Wortes bedurfte, um die Welt ins Dasein zu rufen (Genes. 1, 3 ff.), so bedarf es wiederum nur des Wortes, um Alles zu erhalten. Indirekt liegt dann in diesem Ausdrucke ausgesprochen, daß auch die Erhaltung der Welt eine fortwährende Schöpfung sei. Ob wir αὐτοῦ, oder mit Lachmann, Tischendorf αὑτοῦ lesen, macht im Sinne keinen Unterschied; denn auch letzteres muß auf den Sohn bezogen werden. — Wie der Sohn der Schöpfer und fortwährende Erhalter der Welt ist, so ist er endlich e) der Urheber der zweiten geistigen Schöpfung, der Erlöser von Sünden: καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος. Die Vulgata übersetzt: purgationem faciens; genauer nach dem Griechischen wäre die Uebersetzung purgatione peccatorum facta sedet etc. Die Ausdrücke καθαρισμὸν ποιεῖν, καθαρίζειν, καθαιρεῖν sind wie die entsprechenden τελειοῦν, ἁγιάζειν in unserm Briefe häufig vorkommende termini, welche die priesterliche Thätigkeit des Erlösers und ihre Wirkung als Rechtfertigung und Heiligung des Menschen bezeichnen. Diese Rechtfertigung, diese Reinigung von Sünden vollbrachte Christus objektiv durch sein Gehorsamsopfer, durch seine Selbstaufopferung; daher δι' ἑαυτοῦ „durch sich selbst." Zwar ist diese LA. δι' ἑαυτοῦ nicht sicher, sie fehlt in mehreren bedeutenden Codd. (AB 17, 46. 47. 48) und auch in unserer Vulgata; allein dieser Zusatz paßt so sehr zum Ganzen, daß er, wenn er auch fehlte, in Gedanken supplirt werden müßte. Durch das δι' ἑαυτοῦ hebt der Verfasser gerade den Unterschied der priesterlichen Thätigkeit Christi von der der des alttestamentlichen Priesterthums hervor. Im A. T. waren Opfer und Priester zweierlei; Christus aber war

Priester und Opfer zugleich, indem er sich selbst opferte. — Christus hat aber durch sein Gehorsamsopfer nicht bloß für die Menschen in stellvertretender Genugthuung die Reinigung von Sünden vollbracht; sondern er hat auch für sich d. i. für seine menschliche Natur die Erhebung über alle Kreatur verdient. Es ist ein Satz der Dogmatik: Christum Dominum sibi gloriam corporis et nominis exaltationem promeruisse, welcher Satz auf Stellen, wie Luk. 24, 26, Phil. 2, 8. 9 sich gründet. Dasselbe liegt nun auch hier ausgedrückt in den Worten: „welcher, nachdem er Reinigung von Sünden durch sich selbst vollbracht hatte, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe.“ Das „Sitzen zur rechten Hand“ des Königs bezeichnet nach dem hebräischen Sprachgebrauche der Erste sein nach dem Könige, mit ihm die Macht und Regierung theilen. In *μεγαλωσύνη* steht das Abstraktum für das Conkretum, wie im Deutschen „die Majestät“ für „der Majestätische.“ Das *ἐν ὑψηλοῖς* ganz gleichbedeutend mit *ἐν οὐρανοῖς* (vgl. 8, 1) ist gebildet nach der hebräischen Phrase יוֹשֵׁב בַּמָּרוֹם, wodurch Gottes Thron von dem der Erdenkönige unterschieden wird. Man kann das *ἐν ὑψ.* mit *ἐκάθισε* und auch mit *μεγαλωσύνη* verbinden; im letztern Falle sollte man jedoch die Wiederholung des Artikels *τ. μ. τῆς ἐν ὑψ.* erwarten. Daß nun dies Sitzen zur Rechten der Herrlichkeit auf die menschliche Natur in Christo bezogen werden muß, erhellt hier deutlich aus dem Zusammenhange; denn erst nachdem er die Erlösung vollbracht hatte (*ποιησάμενος*), hat er sich gesetzt zur Rechten der Herrlichkeit, Theil genommen an der göttlichen Macht und Weltregierung. Auch wird nirgends im N. T. Christo ein Sitzen zur Rechten des Vaters zugeschrieben, als erst nach seiner Himmelfahrt. Von dem ewigen Sohne heißt es Joh. 1, 18: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός.* Auf die menschliche Natur in Christo bezieht auch die Kirche diesen Ausdruck, wenn sie am Feste der Himmelfahrt in dem Canon der h. Messe einschaltet: Diem celebrantes, quo Dominus noster unigenitus filius unitam sibi fragilitatis substantiam in gloriae tuae dextera collocavit.

V. 4. Die Worte: τοσούτῳ κρείττων γεν... bilden den Uebergang zu dem speciellen Thema des ganzen folgenden Absatzes, daß Christus höher stehe, als die Engel, woraus dann von selbst der 2, 2 angedeutete Schluß sich ergibt, daß die durch ihn geschehene Offenbarung höher steht, als das durch Vermittlung der Engel verkündete Gesetz. Schon durch seine grammatische Form als Participialsatz schließt sich dieser V. an den vorhergehenden nahe an und ist deshalb nur durch ein Komma davon zu trennen. Grade durch das Sich-Setzen ist dem Sohne ein Vorzug vor den Engeln zu Theile geworden (γενόμενος, welches hier wohl von ὤν V. 3 zu unterscheiden ist). κρείττων bezeichnet hier den Vorzug an Würde; Clemens von Rom erklärt es in seinem Briefe an die Kor. K. 36 richtig durch μείζων. Der Comp. mit παρά sq. accus. verbunden dient zur Verstärkung. — ὅσῳ διαφορώτερον... ὄνομα. Dieser Name, in welchem allein schon der Vorzug Christi vor den Engeln ausgedrückt liegt, ist, wie gleich V. 5 erklärt wird, der Name „Sohn." — Wie kann nun aber hier gesagt werden, daß Christus vortrefflicher als die Engel geworden sei, daß er den Namen „Sohn" ererbt habe? War er nicht von Ewigkeit her der Sohn Gottes und als solcher weit über die Engel erhoben? Diese Fragen erledigen sich von selbst, wenn wir das, was hier vom Sohne ausgesagt wird, wiederum von der menschlichen Natur in Christo verstehen. Als Mensch war Christus scheinbar unter die Engel erniedrigt; aber er war dies nur auf kurze Zeit; eben dadurch, daß er freiwillig in diese Erniedrigung einging, und seinem himmlischen Vater gehorsam war bis zum Tode am Kreuze, hat er sich auch für seine menschliche Natur die Erhöhung über alle Kreatur verdient, ist er vortrefflicher als die Engel geworden. Man übersehe auch nicht den Ausdruck κεκληρονόμηκε. Christus hat als Mensch den Namen „Sohn" ererbt. Zwar sind auch die durch ihn erlöseten Menschen „Söhne Gottes"; allein sie sind es nur durch Adoption. Christus aber war auch als Mensch eben wegen der hypostatischen Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in ihm, der natürliche Sohn Gottes. Er hat also auch als Mensch den Namen „Sohn Gottes" er-

erbt, er besitzt diesen Namen iure haereditario, nicht, wie wir, bloß titulo adoptionis.

V. 5 ff. Der h. Verfasser führt nun eine Reihe von alttestamentlichen Aussprüchen an, um zu zeigen, daß schon im A. T. Christo, als dem vorherverkündeten Messias, der Name „Sohn Gottes" in ganz besonderer Weise beigelegt und daß ihm ebendaselbst ein Vorzug an Würde und Macht vor den Engeln zugeschrieben werde. „Denn zu welchem der Engel hat er je gesagt: „„Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt?"" Und wiederum: „„Ich werde ihm Vater und er wird mir Sohn sein?" Als Subjekt muß hier zu εἶπε, wie zu dem folgenden εἰςαγάγῃ V. 6, ὁ Θεός aus V. 1 ergänzt werden. Das ποτέ ist hier nicht bloße Expletivpartikel, dem lateinischen tandem, unserm „doch" in der Frage entsprechend, sondern Zeitpartikel und richtig von der Vulgata mit aliquando „jemals" übersetzt. — Zwar werden wohl an mehreren Stellen des A. T. die Engel „Söhne Gottes" genannt, z. B. Job 1, 6. 2, 1. 38, 7. 1. Mos. 6, 2. 4. Allein dies thut der Beweiskraft unserer Stelle keinen Eintrag. Denn eines Theils übersetzt in diesen Stellen die LXX, nach welcher unser Verfasser citirt, das hebräische בְּנֵי אֱלֹהִים durch ἄγγελοι Θεοῦ (nur Ps. 29, 1. 89, 7 gibt sie diesen Ausdruck mit υἱοὶ Θεοῦ); und dann liegt hier der Hauptnachdruck auf dem Singular υἱός und auf γεγέννηκά σε. Der Verfasser stellt hier die Frage nicht so: „Werden wohl je die Engel „Söhne Gottes" genannt? sondern: „Hat Gott wohl je einen bestimmten Engel seinen „Sohn" im höchsten Sinne des Wortes, seinen „Erstgebornen" genannt, den er gezeugt habe?" Das Citat ist genommen aus Ps. 2, 7. Wollen wir den Gedanken, der diesem schönen Liede zu Grunde liegt, ganz allgemein angeben, so ist er der: das Gute ist hier auf Erden im fortwährenden Kampfe mit dem Bösen; so gewaltig und stürmisch aber auch Letzteres bisweilen eindringt, so vermag es doch für die Dauer das Gute nicht vollständig zu überwinden, da Gott es zuletzt ist, der in diesem Kampfe den Ausschlag gibt. — Dieser abstrakte Gedanke wird im Psalme ganz konkret im Leben Davids oder wer sonst der besungene König sein mag, dargestellt. Da=

vid, der theokratische König in Israel, war der Träger des guten Princips in seiner Zeit; gegen ihn stürmten und tobten von allen Seiten die Heiden, als die damaligen Repräsentanten des bösen Princips. Allein ihr ganzes Beginnen, sagt der h. Sänger, ist nichtig und eitel, da Jehova selbst es ist, der den David feierlich zum Könige über sein Volk eingesetzt und ihn dadurch für seinen Sohn erklärt hat. Er wird ihn schützen und als Sieger aus diesem Kampfe hervorgehen lassen. David aber, als der theokratische König in Israel und Repräsentant des guten Princips seiner Zeit, war wiederum nur ein Vorbild des Urbildes alles Guten, des wahren und eigentlichen theokratischen Königs, des Sohnes Gottes per eminentiam, Christi, auf welchen die ganze Sehnsucht Israels ging. Dieser kämpfte den Kampf gegen das Böse erst im vollsten Sinne durch; zwar tobten auch gegen ihn die Bösen und in seinem Tode schienen sie wirklich die Ueberhand zu gewinnen. Allein in seiner Auferstehung und Himmelfahrt feierte er den vollständigsten Triumph über alle seine Feinde. Indem nun der h. Sänger seinen König besingt, wird ihm der Blick in die Zukunft eröffnet und da er vom h. Geiste erleuchtet den schaut, von welchem sein König nur ein Abbild war, mischt er in seine Schilderung einzelne Züge ein, die nur im uneigentlichen Sinne auf das Abbild können gedeutet werden, im eigentlichsten und wahrsten Sinne aber auf das Urbild, Christum, gehen. Bezieht sich nun das „heute" הַיּוֹם, des Psalmes nach dem grammatisch-historischen Sinne am natürlichsten auf die Zeit der feierlichen Salbung des Königs auf Sion, so fragt es sich, worauf unser Verfasser in seiner Deutung der Worte auf Christus das *σήμερον* bezogen habe? Einige Ausleger sind der Meinung, daß das Wort sich auf die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater beziehe, *σήμερον* also als eine Bezeichnung der Ewigkeit zu fassen sei. Allerdings ist in Gott, dem Ewigen, keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern ein ewiges Heute, oder wie der h. Augustin sich schön ausdrückt: In aeternitate nihil est praeteritum quasi iam non sit; nihil futurum, quasi nondum sit; sed non est ibi, nisi est. Daß dann hier *σήμερον* mit dem Tempus der Vergangenheit *γεγέννηκα* ver-

bunden ist, soll nach dem h. Thomas einerseits die Vollendung, andererseits die stäte Fortdauer dieser Zeugung andeuten: in „hodie“ permanentia, in „genui“ vero perfectio designatur. Andere Interpreten, besonders die griechischen meinen, der Ausdruck gehe hier auf die zeitliche Zeugung in der Inkarnation, wo Christus auch als Mensch ein Sohn Gottes wurde. Nach dieser Deutung wäre dann das *σήμερον* auf die Zeit des irdischen Lebens Christi zu beziehen, und das *γεγέννηκα* in dem Sinne von producere zu fassen, da Gott den Menschen Christus nicht aus seiner Substanz zeugte, dieser vielmehr eine unmittelbare Schöpfung Gottes war. Noch Andere endlich sind der Ansicht, daß der Verfasser den Ausspruch des Psalms hier auf die Auferstehung und Himmelfahrt Christi bezogen habe, das *σήμερον* also auf die Zeit der Glorifikation Christi gehe. So der h. Hilarius, Ambrosius, auch Calmet u. A. und diese letzte Deutung verdient vor den beiden erstern durchaus den Vorzug und zwar zuerst deßhalb, weil sie dem oben angegebenen typischen Sinne des Psalms gemäßer ist. Denn die Erhebung Davids und seine Salbung auf Sion zum theokratischen Könige von Israel trotz aller Feinde, die ringsumher gegen ihn sich erhoben, war ein Typus jener Erhebung Christi, die mit seiner Auferstehung begann. In seiner Auferstehung und Himmelfahrt triumphirte auch Christus über seine Feinde, die wider ihn knirschten und Eitles sannen, und trat als wahrer und eigentlicher theokratischer König seine geistige Herrschaft an, die er jetzt, zur Rechten des Vaters im Himmel, dem wahren Sion, thronend, fortführt, bis Gott alle seine Feinde ihm unterwirft. Dann erklärt auch der h. Paulus Apstg. 13, 33 diese Worte des Psalms ausdrücklich von der Auferstehung Christi. Man vgl. noch Apstg. 4, 25. — *καὶ πάλιν Ἐγὼ κ. τ. λ.* Faßt man diese zweite Stelle noch als Frage, so muß man zu *καὶ πάλιν* suppliren *τίνι τῶν ἀγγέλων εἶπέν ποτε*: „Und wiederum (zu welchem der Engel hat er jemals gesagt): Ich werde u. s. w. Setzt man aber mit Lachmann hinter *υἱὸν* ein Kolon, so ist bloß *εἶπε* zu ergänzen: „Und an einer andern Stelle (sagt er): Ich werde...“ Das *εἰς πατέρα* und *εἰς υἱόν* ist ein

Hebraismus, indem das *εἶναι εἰς* eine wörtliche Uebersetzung des hebräischen הָיָה ל ist; reiner griechisch wäre *ἔσομαι αὐτῷ πατὴρ καὶ ἔσται μοι υἱός*, vgl. 3. Mos. 26, 12. Dieses Citat ist genommen aus 2. Kön. 7, 14 und wiederum in typischer Deutung auf Christum bezogen, obgleich die Worte nach dem Litterarsinne offenbar zunächst auf Salomo gehen. Der Zusammenhang der ganzen Stelle ist nämlich der: David will dem Herrn einen Tempel bauen und wird wegen dieses Vorhabens vom Propheten Nathan gelobt. In der folgenden Nacht aber spricht Jehova zum Nathan und befiehlt ihm zum Könige David zu gehen und diesem zu sagen, daß nicht er, sondern sein Sohn ihm ein Haus bauen sollte: „Dieser (dein Sohn) soll meinem Namen ein Haus bauen und ich will den Thron seines Reiches feststellen bis in Ewigkeit. Ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein." Daß diese Worte zunächst auf Salomo und nicht auf den Messias zu beziehen seien, geht schon aus dem unmittelbar Folgenden hervor: „Wenn er etwas Böses thut, will ich ihn mit der Männer Ruthe strafen und mit der Menschenkinder Schlägen." Ebenso folgt dies auch aus 1. Kön. 5, 19. 8, 17 ff. 1. Chron. 22, 9 ff. 28, 2 ff., in welchen Stellen wir gleichsam eine authentische Erklärung haben über den Sinn dieses Ausspruchs und über die unmittelbare Beziehung desselben auf Salomo. Wie konnte nun unser Verfasser diese Worte auf Christum deuten? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der richtigen Auffassung des typischen Charakters des A. B. Christus nämlich ist als Gottmensch der Mittelpunkt des Reiches Gottes auf Erden, jenes Reiches, welches gleich nach dem Sündenfalle der ersten Menschen in der Verheißung des Erlösers als Keim grundgelegt in der alttestamentlichen Theokratie zum Baume emporwuchs, und erst bei der zweiten Wiederkunft Christi zur völligen Reife gelangen wird. Mit dem Erscheinen Christi im Fleische trat die eigentliche Fülle der Zeit ein, das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Gal. 4, 4), das wahre Anno I., von dem mit Recht die Jahre der Weltgeschichte (die im höhern Sinne nichts anders ist als die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden) rückwärts wie vorwärts gezählt werden. Wie nun aber im Reiche der Natur im Keime der ganze Baum

mit seiner Blüthe und Frucht präformirt liegt, so ist es auch im Reiche der Geschichte und besonders jener Geschichte, in welcher die Ereignisse Thaten Gottes sind, in der Geschichte des A. und N. T. Der ganze A. B. zeigte in den Schicksalen des israelitischen Volkes, in seinen hervorragenden Persönlichkeiten, in seinem Cultus, auf Christum hin, bildete ihn vor, wie der N. B. in den Schicksalen der Kirche im großen Ganzen und in dem Gnadenleben jedes einzelnen Auserwählten ihn nachbildet, auf ihn zurückweiset. So war Salomo, der Sohn Davids, ein Typus des wahren Sohnes Davids per eminentiam, nämlich Christi, der dem Herrn einen wahren lebendigen Tempel, die Kirche, bauete, und von dem die Worte unserer Stelle: „Ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein", und die unmittelbar vorhergehenden: „Ich will festigen seinen Thron bis in Ewigkeit", im eigentlichsten Sinne und in voller Wahrheit gelten. Und der h. Geist, der im A. T. diese vorbildlichen Züge verzeichnen ließ, hat auch die hh. Schriftsteller des N. T. erleuchtet, diese als solche zu erkennen, und ihre Erfüllung in Christo zu zeigen. Ganz richtig bemerkt daher Estius zu dieser Stelle: Diligenter notandum est, quaedam in scripturis literaliter dici, sed sublimiter et supra modum literae, idque propter mysterium, quo litera turgens et gravida sui ipsius modum excedit. Cuiusmodi mysterium nisi subesset, nequaquam tam sublimiter et magnifice scriptura secundum literam loqueretur. Itaque nisi Christus mystice fuisset significatus, nunquam Davidi dictum fuisset: „Filius meus es tu, ego hodie genui te"; nec de Salomone: „Ipse erit mihi in filium et ego ero illi in patrem."

B. 6. Einige Erklärer nehmen hier mit dem Adverbium *πάλιν* eine Umstellung vor und übersetzen, als wenn im Texte stände: *πάλιν δὲ, ὅταν εἰςαγάγῃ τ. π. εἰς τ. οἰκουμένην, λέγει.* „Wiederum, d. i. an einer andern Stelle, wann er einführt ... sagt er." Sie verbinden also *πάλιν* mit *λέγει* und nicht mit *εἰςαγάγῃ* und fassen das Adverbium wie V. 5 als eine Formel, durch welche das folgende Citat an das vorhergehende angereiht wird. Für derartige logische Negligenzen lassen sich allerdings aus allen Sprachen

Beispiele anführen; so könnten auch wir sagen: „Wenn er abermals einführt... sagt er" statt: „abermals, wann er einführt... sagt er." Allein wir brauchen hier nicht zu einer solchen Trajektion unsere Zuflucht zu nehmen, da der Satz auch so, wie er hier steht, das *πάλιν* mit *εἰςαγάγῃ* verbunden, einen guten, ja den einzig richtigen Sinn gibt: „Wenn er aber den Erstgebornen wieder in die Welt eingeführt haben wird, spricht er: „Und es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes."" Das Citat: *καὶ προσκυνησάτωσαν*... ist genommen aus Ps. 96 (97), 7 (auch 5. Mos. 32, 34 kommt nach der LXX diese Stelle wörtlich so, wie sie hier steht, vor; allein dort bietet sie durchaus keine Beziehung auf den Messias dar). Hier heißt es zwar nach dem Grundtexte: וְהִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָּל אֱלֹהִים, „es sollen ihn anbeten alle Götter"; allein die LXX faßt hier, wie oft, אֱלֹהִים in der Bedeutung von „Engel" und übersetzt: *προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ*, und nach dieser Uebersetzung citirt hier mit geringer Veränderung der Stelle unser Verfasser. Was den Inhalt dieses Psalms angeht, so preiset der h. Sänger in demselben Jehova als den König der ganzen Erde, schildert seine Ankunft zum Gerichte und seinen endlichen Sieg über alles Böse, über alles ihm Widerstrebende. Was aber im Psalme von Jehova gesagt ist, bezieht hier unser Verfasser auf den Sohn Gottes, indirekt dadurch andeutend, daß Christus, der Sohn Gottes, der Jehova des A. T. sei. Auf Christum gedeutet kann aber das *πάλιν εἰςάγειν* nur auf die Zeit der Wiederkunft Christi zum Gerichte bezogen werden, wo Gott alle seine Feinde ihm unterwirft, wo Alles dem messianischen Könige unterthan sein wird und auch die Engel ihn anbeten d. i. als ihren Herrn anerkennen werden (vgl. 1. Kor. 15, 28. Phil. 2, 9. 10. Hebr. 10, 13). So gefaßt steht *πάλιν* im Gegensatze zu der ersten Einführung Christi in der Inkarnation, wo er auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget wurde (2, 7). Das *εἰςάγειν* ist wie das lateinische introducere ein gerichtlicher Terminus und bezeichnet das „Einführen in den Besitz einer Sache." Daher wird auch hier nicht ohne Bedeutung Christus der *πρωτότοκος* genannt, „der Erstgeborne", der also volles An-

recht hat auf die Erbschaft. Als diese Erbschaft wird hier genannt die οἰκουμένη (scil. γῆ), die ganze Welt. Es fragt sich nur, in welchem Sinne πρωτότοκος zu fassen sei, da das Wort beim h. Paulus in mehrfacher Beziehung von Christus vorkommt. Röm. 8, 29 heißt Christus der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς in Rücksicht auf die erlöseten Menschen, die in ihm von Gott wiederum als Kinder adoptirt und somit seine Brüder geworden sind (vgl. 2, 11). Kol. 1, 18 wird Christus genannt der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, da er der Erste den von Adam stammenden Tod überwunden hat und glorreich wieder aus dem Grabe hervorgegangen ist. Endlich Kol. 1, 15 nennt der Apostel Christum den πρωτότοκον πάσης κτίσεως „den Erstgebornen aller Kreatur", da er als der ewige Logos, als das Urwort auch der Urtypus aller Dinge ist, die Ideen aller Dinge in sich trägt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Ausdruck hier, wie in den beiden zuerst angeführten Stellen, von der menschlichen Natur in Christo verstanden werden muß. Christus war nämlich auch als Mensch der Erstgeborne des Vaters, ein anderer Adam, unmittelbar von Gott kreirt; und eben weil er als Mensch der neue Adam, der Stammvater eines neuen Geschlechts geworden ist, wird er dereinst auch als Menschensohn in seiner verklärten Menschheit wiederkommen zum Gerichte. Dann erst wird er vom Vater in sein volles Erbe eingeführt. [1])

V. 7 ff. Der h. Verfasser stellt jetzt einem Ausspruche der h. Schrift über die Engel mehrere Stellen, die von dem Sohne sprechen, gegenüber, um daraus die Inferiorität der Erstern unter Letzterem zu zeigen. „Und von den Engeln sagt er: „„der da...""" Das πρός ist hier wie

[1]) Das Concil von Trient (sess 13 can. 6) führt diese Stelle an, um zu zeigen, daß Christo im allerh. Sakrament des Altars Anbetung gebühre, im Gegensatze zu den Calvinisten, welche die Katholiken Brodanbeter nannten. Wo Christus ist, da gebührt ihm volle Anbetung, denn wo er ist, da ist er als Gottmensch. Die alte Frage der Scholastik: num Christus, qua homo, cultu latriae sit adorandus an cultu hyperduliae, ist im Grunde eine unnütze Frage, da die Menschheit in Christo nach seiner Auferstehung nie und nirgends ohne seine Gottheit ist; und es ist praktisch eine gefährliche Frage, da man durch solche Abstraktionen die Menschheit Christi zu sehr von seiner Gottheit trennt.

Röm. 10, 21 so viel als *περί* „in Rücksicht." *μέν* dient zur Bezeichnung des ersten Gliedes des Gegensatzes und korrespondirt mit dem *δέ* V. 8: *πρὸς δὲ τὸν υ.* Ersteres läßt sich im Deutschen nicht füglich wiedergeben, sondern muß durch eine stärkere Betonung des Wortes „Engel" ausgedrückt werden; Letzteres ist, um den Gegensatz mehr hervorzuheben, mit „hingegen" zu übersetzen. Zu dem *λέγει* muß wieder als Subjekt *ὁ θεός* supplirt werden: „In Betreff der Engel sagt Gott", nämlich in der h. Schrift. Ueberhaupt ist es eine Eigenthümlichkeit unsers Briefes, daß in ihm die Aussprüche der h. Schrift unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden. Das folgende Citat ist genommen aus Ps. 103 (104), 4 nach der LXX des Cod. Alex. (der Cod. vatic. hat *πῦρ φλέγον* statt *πυρὸς φλόγα*). Der Psalm ist ein Lobgesang auf die Größe, Macht und Herrlichkeit Gottes, wie diese in der Natur sich offenbaren. Es heißt dort V. 1—4: „Segne, meine Seele, Jehova! . . . der in Licht sich hüllt wie in ein Gewand, der den Himmel ausspannt wie einen Teppich, der mit Wasser aufbälkt seine Söller, der zu seinem Fahrzeug Wolken macht, der auf Windesflügeln wallt." Dann heißt es: עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט. Nach dem angegebenen Zusammenhange kann es nicht zweifelhaft sein, daß im Hebräischen רוּחוֹת und אֵשׁ לֹהֵט als Objekt, מַלְאָכָיו und מְשָׁרְתָיו aber als Prädikat zu fassen sind, und demnach übersetzt werden muß: „Der zu seinen Boten Winde macht, zu seinen Dienern lodernd Feuer." Die LXX hingegen, welcher unser Verfasser folgt, hat umgekehrt, wie der Artikel vor *ἀγγέλους* und *λειτουργούς* zeigt, diese beiden Wörter als Objekt, *πνεύματα* und *πυρὸς φλόγα* aber als Prädikat gefaßt und wir müssen hiernach das Griechische übersetzen: „Der da seine Engel macht zu Winden und seine Diener zur Feuerflamme." Nur nach dieser Uebersetzung paßte die Stelle unserm Verfasser so recht eigentlich für seinen Beweis, und der Sinn ist dann: die Engel sind so sehr untergeordnete Wesen und dienstbar, daß sie sogar in die Materie herabsteigen und als Naturelemente, als Wind und Feuer dienen müssen. Wie niedrig ist also ihre Dienstbarkeit! Wie erhaben lauten dagegen die Aus-

sprüche (V. 8—12) über den Sohn! Der tiefere Gedanke, der dieser Uebersetzung zu Grunde liegt, ist dann der, daß in den Naturerscheinungen nicht bloß todte mechanische Naturkräfte, sondern die Geister einer höhern Welt wirksam sind, daß die sogenannten Naturkräfte selbst durch eine höhere causa movens, durch Engel in Bewegung gesetzt werden, ein Gedanke, der auch Joh. 5, 4 durch den Engel, der das Wasser des Teiches Bethsaida in Bewegung setzte, angedeutet wird. Vielfach finden wir auch bei den Kirchenvätern und Theologen des Mittelalters diese Ansicht ausgesprochen. So sagt der h. Augustin lib. 83 quaest. c. 79: Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam; und der h. Gregor drückt sich Hom. 34 in evang., wo er von den verschiedenen Chören der Engel spricht, darüber so aus: Ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli, qui habent praesidentiam super res pure corporeas. Der h. Thomas vertheidigt in seiner Summa P. 1. Q. 110 Art. 1. c. den Satz: Omnia corporalia reguntur per angelos, und noch Keppler sagt: „Jedes Element hat seinen himmlischen Archeus."

V. 8. 9. „Zu dem Sohne hingegen (spricht er): „„Dein Thron, o Gott, (stehet) in alle Ewigkeit; ein Scepter der Gerechtigkeit ist der Scepter deines Königthums; du liebtest Gerechtigkeit und haßtest Ungerechtigkeit; darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöle vor deinen Genossen."" Dieser Ausspruch ist aus Ps. 44 (45), 7 ff. genommen und genau nach der LXX angeführt. Die Beweiskraft dieser Stelle liegt darin, daß der Sohn zweimal ὁ θεός angeredet, und als ein von Gott gesalbter ewiger König dargestellt wird. Der Sinn im Gegensatze zu dem vorhergehenden Ausspruche über die Engel ist der: die Engel werden in der h. Schrift dienende Naturelemente genannt, der Sohn dagegen Gott und ewiger König. Wie hoch muß also dieser über jene erhaben sein! Für ὁ θρόνος σου, ὁ θεὸς, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος hat der hebräische Text: כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד, was Einige übersetzen wollen: „Dein Gottesthron d. i. dein

göttlicher Thron ist immer und ewig", sich berufend auf Construktionen wie בְּרִיתִי יַעֲקֹב „mein Jakobsbund d. i. mein Bund mit Jakob." Andere geben es: „Dein Thron ist ein Thron Gottes d. i. göttlich", und lösen es auf in כִּסְאֲךָ כִּסֵּא אֱלֹהִים. Allein am natürlichsten ist es, hier sowohl als in dem folgenden עַל־כֵּן מְשָׁחֲךָ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ das אֱלֹהִים mit der LXX als Vokativ, *ὁ θεός*, zu fassen (der Nominativ mit dem Artikel vertritt hier, wie häufig auch bei Profanschriftstellern, die Stelle des Vokativs, vgl. Mark. 9, 25. Luk. 8, 54. Eph. 6, 1 u. a. St.). Das *διὰ τοῦτο* bezeichnet hier nicht, wie viele Ausleger wollen, den Grund, so daß der Sinn wäre: „Deshalb, damit du Gerechtigkeit liebtest, hat Gott dich gesalbt", sondern es ist, wie das *διὸ* Phil. 2, 9 als Angabe des Erfolgs zu fassen: „Weil du Gerechtigkeit liebtest, deshalb hat Gott dich gesalbt." — Wohl war Christus von dem ersten Augenblicke der Empfängniß an auch als Mensch gesalbt wegen der hypostatischen Vereinigung der Gottheit und Menschheit in ihm, und in diesem Sinne sagt der h. Johannes Damascenus: Ipse Christus seipsum unxit; ungens ut Deus, unctus autem ut homo; unctio autem humanitatis est divinitas. Allein mit dem Oele der Freude wurde er als Mensch vor seinen Genossen d. i. den übrigen Menschen, seinen Brüdern (vgl. 2, 11 ff.), erst gesalbt bei seiner Erhöhung und Glorifikation und zwar wurde er deshalb gesalbt, weil er durch sein sündenloses Leben, durch sein Leiden und Sterben gezeigt hatte, daß er Gerechtigkeit liebe und das Unrecht hasse. Dem Sinne nach stimmt V. 9 ganz mit Phil. 2, 8. 9 überein. — Es erübrigt jetzt noch, daß wir die messianische Deutung dieser Stelle rechtfertigen. Beim ersten Anblicke scheint nämlich dieser mit vieler Kunst angelegte 44. Psalm ein weltlich erotisches Lied zu sein, ein Brautlied auf einen weltlichen König, dessen neuerkorne Gattin ermahnt wird, ihr väterliches Haus zu vergessen und sich ohne Rückhalt ihrem Gemahl und Herrn hinzugeben. Derartige erotische Lieder sind eben nicht selten in der orientalischen Poesie. Allein schon die Aufnahme dieses Psalms in die heiligen für den Gottesdienst bestimmten Gesänge der Gemeinde Israel leitet uns auf die

Vermuthung, daß das Lied eine tiefere allegorische Bedeutung habe und von einer geistlichen Ehe zu verstehen sei. In dieser Vermuthung werden wir bestärkt durch das häufige Wiederkehren derselben Allegorie im A. T. So nennt Jehova Israel seine Braut, mit der er sich verlobt auf ewig (Hos. 2, 19); sein Weib, das ihm untreu geworden (Jer. 3, 14); seine Rachel, zu der er spricht: „Sage Lob, du Unfruchtbare, denn dein Schöpfer wird dein Gemahl; wie ein verlassenes Weib betrübten Herzens beruft dich dein Herr" (Jes. 54, 1. 5. 6). Namentlich ist hier zu vergleichen die schöne Stelle Ezech. Kap. 16, wo das Volk Israel als eine Jungfrau geschildert wird von kanaanitischem Geblüte, von armseliger Geburt, die Jehova erzogen, gebadet, gesalbt, mit gestickten Kleidern geziert hat und die ihm dann untreu geworden und Unzucht getrieben hat. Vom A. T. ging diese Allegorie ins N. T. und von da auch in die Sprache der kirchlichen Mystik über. So nennt Johannes der Täufer Christum den Bräutigam, das Volk Israel die Braut, sich selbst den Brautführer. Ebenfalls faßt der Apostel Paulus im Briefe an die Epheser 5, 23—27 die Verbindung Christi mit der Kirche als ein eheliches Verhältniß auf. — In dieser allegorischen Bedeutung ist nun auch unser Psalm aufzufassen. Es wird darin der Messias geschildert als König, seine Schönheit, sein Heldenmuth, seine siegreichen Kämpfe für Wahrheit und heilige Liebe werden gepriesen. Das Volk Israel ist die ihm angetraute Braut und Königin; die heidnischen Völker aber sind die Gespielinnen und Freundinnen, welche man mit dieser Königin in den Pallast des Königs einführt (vgl. Jes. 2, 3. Zach. 8, 23). — Hiernach ist also die Beziehung, welche unser Verfasser von der Stelle auf Christum macht, durchaus gerechtfertigt.

V. 10—12. „Und: „„Du, Herr, hast im Anfang die Erde gegründet und die Werke deiner Hände sind die Himmel; dieselben werden vergehen, du aber wirst bleiben. Und sie alle werden wie ein Kleid veralten, und wie ein Gewand wirst du sie zusammenrollen, und sie werden sich wandeln. Du aber bist derselbe und

deine Jahre werden nicht ausgehen."" Diese Stelle ist genommen aus Ps. 101 (102), 26—28. Wie sein Inhalt hinlänglich beweiset, stammt dieser Psalm aus der letzten Zeit des babylonischen Exils. Der h. Sänger beginnt sein Lied mit der tiefsten Schmerzensklage: fern vom Vaterlande, dem Hohne der Feinde ausgesetzt, schwindet sein Leben dahin wie Rauch, wie ein gedehnter Abendschatten; wie die Vögel der Einöde, wie ein einsam klagender Sperling sucht auch er mit seinem Schmerze die Einsamkeit. Jedoch die Zeit der Rettung, durch die Propheten verkündet, ist nahe; er ist davon gewiß, der Herr wird über Sion sich erbarmen; und bei diesem Gedanken wandelt sein Schmerz sich in brennende Sehnsucht. In dieser nahe bevorstehenden Rettung aus dem babylonischen Exile sieht aber der h. Sänger nur ein Vorspiel der wahren Rettung, wo der Herr in Sion erscheint und alle Völker sich sammeln, um ihm zu dienen, also nur ein Vorbild der messianischen Zeit. Indem er nun in dieser freudigen Hoffnung gleichsam schwelgt, entsteht in ihm der Gedanke: Werde auch ich noch diese frohe Zukunft erleben? Er fühlt es, seine Lebenskraft ist gebrochen. Doch der Herr bleibt wie er ist, wie auch Alles im Himmel und auf Erden wechselt, — und hier folgt unsere Stelle — er wird also auch seine Verheißung erfüllen, und wenn auch nicht der h. Sänger, so werden doch seine Nachkommenen diesen göttlichen Segen erleben. — Was nun im Psalm von Jehova gesagt ist, wird hier auf Christus gedeutet und mit Recht. Denn Jehova, der Gott der alttestamentlichen Theokratie, ist der sich offenbarende Gott, ist somit der λόγος oder υἱὸς τοῦ θεοῦ des N. T. Der Hauptnachdruck und die Beweiskraft dieser Stelle liegt zuerst darin, daß der Sohn „Herr" genannt wird; dann daß von ihm ausgesagt wird, er habe die Welt erschaffen und überdauere sie, wenn sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt untergehe. Der Gegensatz zu V. 7 ist dann der: die Engel dienen — der Sohn aber ist Herr; die Engel dienen als wandelbare Naturkräfte — der Sohn aber ist Schöpfer der Natur und selbst unwandelbar. – Das καί V. 10 dient zur Anknüpfung an das Vorhergehende und gehört nicht mit zum Citate; man

supplire: *πρὸς τὸν υἱὸν λέγει*. Für *κατ' ἀρχάς*, welches hier soviel ist als *ἐν ἀρχῇ*, steht im Hebräischen לְפָנִים „vormals"; die LXX übersetzt so mit Rücksicht auf Genes. 1, 1. Statt *ἑλίξεις* V. 12 „du wirst zusammenrollen", lesen andere Codd. *ἀλλάξεις* „du wirst wechseln." Letztere LA. stimmt mit dem hebräischen תַּחֲלִיפֵם und der Vulg.: „mutabis" überein, ist aber kritisch nicht so verbürgt als erstere. In dem *ἀλλάξεις*, mutabis, liegt deutlicher ausgesprochen, daß Himmel und Erde dereinst nicht vernichtet, sondern nur verändert, umgewandelt werden, was auch 2. Petr. 3, 10—13, Röm. 8, 20. 21, 1. Cor. 7, 31 ausgedrückt wird. Das von einigen Codd. zu *ἑλίξεις αὐτοὺς* noch hinzugefügte und von Lachmann recipirte *ὡς ἱμάτιον* fehlt im hebräischen Texte und in der Vulgata; es ist wahrscheinlich nur durch Versehen der Abschreiber aus dem Vorhergehenden hier wieder eingeschaltet. Für *σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ* hat das Hebräische kurz und schön וְאַתָּה הוּא.

V. 13. Als letzte Beweisstelle für die Erhabenheit des Sohnes über die Engel wird hier Ps. 109 (110), 1 angeführt. Schon V. 3 wurde auf diese Stelle hingedeutet. Daß dieser Psalm im eigentlichsten Sinne auf den künftigen Messias gehe, kann keinem Zweifel unterliegen. Unser Heiland selbst sagt (Matth. 22, 43), daß David „im Geiste" also vom Geiste Gottes inspirirt, diesen Psalm gesungen und seinen Sohn seinen Herrn genannt habe. Die Messianität dieses Psalms war zu der Zeit so allgemein anerkannt, daß Christus gegen seine erbittertsten Feinde aus dieser Stelle argumentiren, also die messianische Deutung derselben als eingestanden voraussetzen konnte. Ebenso die Apostel (1. Cor. 15, 25. Apstg. 2, 35) und die ältesten christlichen und jüdischen Ausleger. — In diesem Psalme wird nun der Messias dargestellt als ein göttlicher Regent, der die königliche und die priesterliche Gewalt in sich vereinigt. „Im Geiste" vernimmt David den Ruf, womit Gott den Messias beruft, sich zu setzen zu seiner Rechten d. i. Theil zu nehmen an seiner göttlichen Macht und Weltregierung, bis er (Gott) seine Feinde zum Schemel seiner Füße lege d. i. bis er alles Widerstrebende ihm unterwerfe. Dies „bis" soll nicht ausdrücken, daß das Sitzen zur rechten Hand Gottes

bloß bis zu jenem Zeitpunkt dauern, darnach aber aufhören solle; sondern nur, daß der Besitz der göttlichen Machtvollkommenheit ihm zu dem bestimmten Zweck verliehen, die Feinde zu überwinden. [1]) So hat auch der Apostel Paulus diese Worte des Psalmes gefaßt, wenn er 1 Kor. 15, 24—26 als den letzten Feind, der unterworfen wird, den Tod nennt, und in Folge dessen von einer Uebergabe des Reiches an Gott den Vater spricht. Wenn nämlich durch Christus Alles, was der Vollendung des Reiches Gottes in der Menschheit widerstrebt, also auch der Tod, besiegt sein wird, dann hört das Reich des Erlösers, welches gleich beim Sündenfalle begann, auf, und das ursprüngliche Reich Gottes tritt wiederum ein; oder mit andern Worten: dann wird die Herrschaft Gottes über die Gläubigen nicht mehr eine durch Christus vermittelte, sondern eine unmittelbare sein, Gott wird wieder „Alles in Allem" sein.

V. 14. Im Gegensatze zu dem vorhergehenden Ausspruche der h. Schrift über den Sohn sagt nun der h. Verfasser zum Schlusse von den Engeln: „Sind sie nicht allesammt dienende Geister, zum Dienste ausgesandt um derer willen, welche Heil ererben sollen." Der Gegensatz liegt in dem *λειτουργικά* und in dem *εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα*: der Sohn herrscht, — die Engel dienen; der Sohn thront zur Rechten des Vaters, — die Engel werden als Vollstrecker seiner Befehle hin und her gesandt; und zwar sind sie allesammt (*πάντες* hier mit Nachdruck), also auch die höhern Ordnungen der Engel, dienende Geister. [2]) Das *εἰς διακονίαν* darf nicht, wie es gewöhnlich geschieht, unmittelbar auf die *μέλλοντας κληρονομεῖν* bezogen und darnach übersetzt werden: „zum Dienste derer, welche Heil ererben sollen"; sondern es ist hier der Dienst gemeint, den die Engel Gott leisten, aber um „derer willen", welche Heil

[1]) Die Partikel עַד, ἕως und ἕως οὗ drückt in der h. Schrift oft nur aus, daß bis zu einem gewissen Zeitpunkt etwas geschehen oder nicht geschehen sei, ohne jedoch von der Folgezeit das Gegentheil zu behaupten, vgl. Matth. 1, 25.

[2]) Daß auch die Engel der höchsten Chöre von Gott gesandt werden, wurde im Mittelalter vom h. Thomas geläugnet, von Petrus Lombardus aber mit Recht behauptet.

ererben sollen. — Neben Matth. 18, 10 und Apstg. 12, 15 wird auch unsere Stelle von den Dogmatikern für die Lehre vom Schutzengel angezogen und mit Recht, denn es liegt deutlich darin ausgesprochen, daß die Engel um der Menschen willen, um ihr Heil zu befördern, von Gott gesandt werden. Jene alte Streitfrage jedoch, ob alle Menschen ohne Ausnahme einen besondern Schutzengel haben oder bloß die Prädestinirten, wird durch unsere Stelle nicht entschieden. Nimmt man nämlich das τοὺς μέλλοντας κλ. σ. im weitern Sinne, so können alle Menschen darunter verstanden werden, da alle Menschen ohne Ausnahme von Gott voluntate antecedenti zur ewigen Seligkeit bestimmt und mit der dazu hinreichenden Gnade ausgerüstet sind. Nach dieser Auffassung würden also die Engel aller Menschen wegen gesandt, und dies ist auch die gewöhnliche Meinung der hh. Väter und Theologen. So sagt der h. Hieronymus: Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum. Wenn man aber unter τοὺς μέλλοντας κλ. nach paulinischem Sprachgebrauche bloß die Prädestinirten im engern Sinne verstehen will, so kann man aus dieser Stelle schließen, daß bloß die Gerechten und Frommen einen Schutzengel haben. Auch für diese Meinung lassen sich namhafte KVV., z. B. Basilius, Chrysostomus, anführen. — Die σωτηρία ist hier, wie oft im N. T., die ganze Fülle der in Christo erschienenen Gnade und Wahrheit, das ganze in ihm uns zu Theile gewordene Heil, welches hier auf Erden im Glauben erfaßt dort oben zu seiner Vollendung kommt.

2, 1. Immer seinen Hauptzweck fest im Auge haltend, zieht der h. Verfasser aus dem im vorigen Kapitel geführten Beweise, daß Christus höher sei an Macht und Würde, als die Engel, hier die praktische Folgerung für die Leser, daß sie also mit um so größerer Sorgfalt auf die Lehre des Heils achten und am Evangelium festhalten müssen. Wenn schon — so argumentirt er a minori ad maius — die Uebertretung des alten durch die Engel vermittelten Gesetzes große Strafe nach sich zog, um wie viel strenger wird dann die Nichtachtung des neuen ursprünglich durch Christus selbst

angebotenen und von den Aposteln sicher überlieferten Heiles geahndet werden? — Durch *διὰ τοῦτο* wird die folgende Ermahnung an die vorhergehende Darstellung der hohen Würde Christi angeschlossen: „Deshalb, weil Christus höher steht als die Engel, müssen wir um so mehr auf das Gehörte achten, damit wir nicht darumkommen." Mit *δεῖ* wird hier, wie oft, eine in den stattfindenden Umständen liegende moralische Nöthigung und Verpflichtung bezeichnet. Der Comparativ *περισσοτέρως*, welcher dem Verfasser sehr geläufig ist, sonst aber in dieser Form selten vorkommt, steht hier nicht für den bloßen Positiv, wie Einige geglaubt, sondern in Beziehung auf die höhere Würde Christi. Richtig Estius: quanto Christus est angelis maior, tanto studiosius Christi legem atque doctrinam semel susceptam retinere debetis. Zu *προσέχειν* ist *τὸν νοῦν* zu suppliren: „sein Gemüth auf etwas richten" d. i. auf etwas achten. Unter *ἀκουσθεῖσιν* ist dann die Predigt des Evangeliums zu verstehen. Das *μὴ παραῤῥυῶμεν* (Aor. 2 conj. pass. mit aktiver Bedeutung), welches der h. Chrysostomus kurzweg durch *μὴ ἀπολώμεθα, μὴ ἐκπέσωμεν* erklärt, heißt eigentlich: „damit wir nicht vorbeifließen, daneben herfahren" d. i. desselben nicht theilhaftig werden, darum kommen; man muß *τὰ ἀκουσθέντα* ergänzen. Die diesem Ausdrucke zu Grunde liegende Metapher ist hergenommen von einem vorbeifließenden Flusse, oder von einem Fahrzeuge, welches getrieben vom Winde oder von der Gewalt des Wassers an sein Ziel vorbeifährt. Das Evangelium ist in dem fortwährenden Flusse der irdischen Dinge das Feste, Beständige, Unwandelbare, weil es die ewige Wahrheit ist; auf dieses müssen wir fortwährend unsern Sinn richten, weil wir sonst Gefahr laufen, im Getriebe der Welt und in der Unbeständigkeit unserer schwachen Natur dasselbe ganz aus dem Auge zu verlieren. Die Vulgata übersetzt nicht wörtlich: praeterfluamus, sondern pereffluamus. Dies Wort kommt sonst nicht vor; am besten wird das per als Verstärkung gefaßt: „damit wir nicht ganz und gar auseinander fließen." Das dem Ausdrucke zu Grunde liegende Bild ist hergenommen vom ausgegossenen und auseinanderfließenden Wasser, und paßt hier schön. Das Evan=

gelium, im Glauben aufgenommen und bewahrt, hält den innern Menschen zusammen, daß er nicht in den Sorgen, Genüssen und Zerstreuungen dieser Welt auseinanderfließt.

V. 2—4. „Denn wenn schon das durch Engel geredete Wort fest war, so daß jegliche Uebertretung und Ueberhörung gebührenden Lohn empfing: wie wollen wir denn wohl entrinnen, wenn wir ein so großes Heil vernachläßiget haben? welches, anfänglich verkündet durch den Herrn, von denen, so es gehört, auf uns mit Festigkeit ist überliefert worden, indem zugleich Gott es bezeugte durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Mittheilungen des h. Geistes nach seinem Gefallen.“ Hier haben wir die Begründung der vorhergehenden Ermahnung. Daß unter dem *δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* das mosaische Gesetz verstanden werden müsse, kann keinem Zweifel unterliegen. Nach der jüdischen Tradition war das Gesetz nicht unmittelbar von Gott selbst, dem absolut Unsichtbaren, gegeben, sondern durch Vermittlung der Engel, wie es auch nicht unmittelbar vom Volke Gottes empfangen wurde, sondern durch Vermittlung des Moses: בְּיַד מֹשֶׁה. Dies drückt auch der Apostel Paulus Gal. 1, 39 aus, wenn er sagt, das Gesetz sei „angeordnet durch Engel in der Hand eines Mittlers“, nämlich Mosis, der zwischen dem anordnenden Engel und dem Volke stand. Ebenso sagt der h. Stephanus in seiner Rede Apstg. 7, 53: *οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* (vgl. V. 35 und 38). Auch die spätere jüdische Theologie kennt diese Lehre, hat sie jedoch zum Theile auf fabelhafte Weise ausgeschmückt. Die ersten Spuren dieser Tradition finden wir 5. Mos. 33, 2 nach der Uebersetzung der LXX und Ps. 67 (68), 18. — Das Gesetz heißt hier *βέβαιος* „fest“ d. i. sicher, zuverlässig, und dieses *βέβαιος* wird durch das folgende *καὶ πᾶσα παράβασις*... näher erklärt und begründet: daß das mosaische Gesetz sicher und zuverläßig war, zeigte sich eben darin, daß jeder Uebertretung die bestimmte äußere Strafe auf dem Fuße folgte. In der Strafe, die Jehova über den Verletzer des Gesetzes verhängte, hatte dieses eine äußere Bürgschaft seiner Wahrheit

und Unverletzlichkeit. Das *καί* entspricht somit hier dem hebräischen ו und ist im Deutschen am besten mit „so daß" zu geben. In *παράβασις* und *παρακοή* liegt eine Paronomasie, die wir etwa durch „Uebertretung und Ueberhörung" wiedergeben können. *μισθαποδοσία* heißt eigentlich Lohnvertheilung", hier im schlimmern Sinne = „Strafe." — V. 3. Zu *πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα* kann man aus dem Vorhergehenden *τὴν ἔνδικην μισθαποδοσίαν* ergänzen: Wie werden wir der gerechten Strafe entfliehen, wenn wir uns um ein so großes Heil nicht gekümmert, dasselbe mißachtet haben. Zu *σωτηρία* vgl. 1, 14. Das Wort ist hier in seiner Bedeutung nicht verschieden von dem beim Apostel Paulus häufig vorkommenden *εὐαγγέλιον*. — Hebt nun der Verfasser in dem *τηλικαύτης* die Größe des neuen Heiles hervor, hierfür an das eigene Bewußtsein der Leser appellirend, so weiset er in dem folgenden Relativ- und Participialsatze auf die Sicherheit hin, mit welcher diese Heilslehre ursprünglich verkündet und weiter fortgepflanzt sei. Das mosaische Gesetz war zuverläßig, weil es ursprünglich vermittelt durch Engel fortwährend durch die der Uebertretung folgende Strafe von Gott bekräftigt wurde, — die neue Heilslehre aber ist ursprünglich vom Herrn selbst verkündet und wird in der Fortpflanzung durch Wunder von Gott bestätigt, sie ist also um so sicherer, der Unglaube und Abfall um so mehr unentschuldbar. Ueber *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων* ist schon in der Einleitung Seite 14 die Rede gewesen. Das *εἰς ἡμάς ἐβεβαιώθη* ist prägnant, es schließt die beiden Begriffe „überliefern" und „befestigen" in sich. Richtig erklärt es Theophylakt durch: *διεπορθμεύθη εἰς ἡμᾶς βεβαίως καὶ πιστῶς*. Das *ἐβεβαιώθη* wird V. 4 näher begründet durch *συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* Man übersehe hier nicht die Präposition *σύν* in *συνεπιμαρτυροῦντος*. Die Apostel legten Zeugniß ab von Christo als Augen- und Ohrenzeugen (*ἐπιμαρτυρεῖν*), und Gott bekräftigte ihr Zeugniß durch sein hinzukommendes begleitendes Zeugniß (*συνεπιμαρτυρεῖν*), welches in den Wundern lag. Christus erschien als Gottmensch und wollte als solcher auf unsichtbare Weise im Geschlechte sich fortsetzen. Dazu bedurfte es eines doppelten Zeugnisses,

eines äußern durch die Apostel und eines innern durch den h. Geist. Daher sagt der Heiland Joh. 15, 27: „Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen — und ihr werdet zeugen, weil ihr bei mir seid vom Anfange an.“ Auf diesen beiden Zeugnissen beruht fortan die Kirche, so daß sie mit Recht sich eine auf „den Grund der Apostel gebaute, eine apostolische“ Kirche nennt. Dieses Zeugniß der Apostel, welches in der Kirche sich fortsetzt, bekräftigte Gott anfänglich durch Wunder und Zeichen. Später hörten diese mehr auf, weil die weltüberwindende Kraft, die das Christenthum entwickelte, die Geschichte der wunderbaren Ausbreitung der Kirche, wie sie später vor Augen lag, selbst das größte Wunder war und ist. In diesem Sinne sagt sehr schön der h. Augustin: Miracula fuisse necessaria, priusquam crederet mundus ad hoc ut crederet mundus. Quisquis autem adhuc prodigia ut credat inquirit, magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit. Vgl. Mark. 16, 20. — Der Wunderbegriff wird hier je nach seinen verschiedenen Seiten verschiedentlich ausgedrückt: *τέρας* (von *τρέω*, ich zittere, bebe) heißt eine Wunderthat, in wiefern sie durch das Außerordentliche und natürlich Unbegreifliche ihrer äußern Erscheinung überrascht und zum Staunen fortreißt; das Wort bezeichnet also mehr das Aeußere eines Wunders und entspricht dem hebräischen פֶּלֶא; *σημεῖον* dagegen, hebräisch אוֹת, heißt das Wunder, in wiefern dadurch etwas Anderes angedeutet oder beurkundet wird — bezeichnet also mehr den innern Kern des Wunders; *δύναμις* aber wird das Wunder genannt, insofern als es das Produkt einer übermenschlichen Kraft ist und so auf Gott als den Urheber hinweiset. Die *μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου* sind die Gnadenwunder, die der Apostel 1. Kor. 12, 4. 6 *διαιρέσεις χαρισμάτων καὶ ἐνεργημάτων* nennt; es sind die gratiae gratis datae, von denen der Apostel und nach ihm die Theologen neun Arten aufzählen. Da diese gratiae gratis datae dem Menschen zunächst nicht zur eigenen Heiligung, sondern zum Heile Anderer verliehen werden, so werden sie von Gott sowohl den Sündern als auch den Gerechten ertheilt, und der Mensch kann zur Erlangung der-

selben selbst nichts thun. Daher der Zusatz *κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν*, der bloß zu *μερισμοῖς* gehört und ächt paulinisch ist; vgl. 1. Kor. 12, 11: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.* —

§. 2. Christus das Haupt des neuen Bundes.
2, 5 — 18.

Im engen Anschlusse an das Vorhergehende entwickelt jetzt der h. Verfasser den Grundgedanken des ganzen ersten Abschnittes, daß Christus der Mittler und das Haupt des neuen Bundes sei. Er knüpft wieder seinen Beweis an eine alttestamentliche Stelle an. Die Stelle, welche er anführt, gibt ihm dann weiter die Veranlassung, dem Einwurfe, den man gegen jenen Satz aus der Erniedrigung Christi unter die Engel in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden hernehmen könnte, zu begegnen. Es lag, sagt er, in dem innern Wesen der neuen Heilsökonomie gegründet, daß der Erlöser durch Leiden seine Weihe erhielt. Christus mußte Mensch werden, mußte Fleisch und Blut annehmen d. i. ins Geschlecht eintreten, um die Sünden Aller auf sich nehmen, Allen sein Erlösungsverdienst zuwenden zu können. Denn nur in der Menschheit als einem organischen Ganzen, nicht im Reiche der reinen Geister findet eine Vererbung, eine Uebertragung wie der Schuld, so auch des Verdienstes Statt.

V. 5. „Denn nicht Engeln hat er die künftige Welt, von der wir sprechen, unterworfen.“ Mit *γάρ* knüpft der Verfasser diesen V. an das V. 2 und V. 3 Gesagte, insbesondere an das *ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου* wieder an; der Gedankenzusammenhang ist der: das alte Gesetz wurde vermittelt durch die Engel; sie waren also auch die Lenker und Herrn des A. B., wie dieses vielfach im A. T. selbst (vgl. Dan. 12, 1. 10, 13. 20. 21. Tob. 12, 15) und auch später bei den Rabbinen ausgesprochen wird. Das neue Heil, die *σωτηρία*, aber wurde ursprünglich verkündigt durch den Herrn; ihm ist also auch die durch dieses Heil entstandene neue Welt, der neue Bund, unterworfen. Hiernach verhält sich

der Ausdruck *οἰκουμένη μέλλουσα* zu *σωτηρία* V. 3, wie die Wirkung zur Ursache, und bezeichnet die durch Christi Erlösungswerk bewirkte neue Schöpfung, den neuen Bund, die neutestamentliche Oekonomie. Der Ausdruck selbst stammt aus dem Hebräischen. Die jüdischen Theologen theilten nämlich nach richtiger Anschauung die ganze Weltzeit in zwei Perioden: עוֹלָם הַזֶּה, *αἰὼν οὗτος*, und עוֹרָם הַבָּא, *αἰὼν μέλλων* oder *οἰκουμένη μέλλουσα*; ersterer Ausdruck bezeichnete ihnen die alttestamentliche Weltzeit; letzterer die Zeit des Messiasreiches, die messianische Weltzeit. Unser Verfasser nennt nun dieses Reich Christi, obgleich es schon erschienen und gegenwärtig war, doch noch eine *οἰκουμένη μέλλουσα*, eine künftige Welt, entweder weil er dieses Reich in seiner Vollendung faßt, in welcher es auch für uns noch immer ein zukünftiges ist (auch wir müssen noch immer beten: „zu uns komme dein Reich"); oder, weil er hier vom Standpunkte des A. B. aus argumentirt. Letztere Auffassung verdient den Vorzug. *περὶ ἧς λαλοῦμεν* sieht auf V. 3 zurück. Das *ὑπέταξεν* ist soviel als: „zu unterwerfen verheißen" und als Sinn des Ganzen stellt sich dann heraus: Nicht Engeln hat er irgendwo im A. T. die künftige Welt, das Messiasreich, von dem wir jetzt sprechen, zu unterwerfen verheissen, wohl aber findet sich eine Stelle, worin es heißt, daß er diese neue Welt dem Sohne unterwerfen wolle. Diese Stelle wird nun

V. 6—8 a. wörtlich genau nach der LXX angeführt: „Wohl aber hat Einer wo bezeugt sprechend: „„Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest? oder der Menschensohn, daß du auf ihn siehest? du hast ihn ein wenig geringer gemacht als Engel; mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt; Alles hast du unterworfen unter seine Füße."" Der Verfasser citirt hier unbestimmt: *διεμαρτύρατο δέ πού τις*, nicht als wenn er den Ort, wo die Stelle sich findet, gerade nicht im Gedächtnisse gehabt habe, sondern weil er an solche schrieb, welche die h. Schrift genau kannten. Die Stelle ist genommen aus Ps. 8, 5—7. Der Inhalt dieses äußerst schönen Liedes ist kurz der: Groß und wunderbar erscheint Gott in den Werken der Natur,

und betrachtet man die großen Wunder des nächtlichen Himmels, den Mond und die Sterne, so scheint in Vergleich zu diesen der Mensch, dieser schwache Erdbewohner, gänzlich zu verschwinden; ja man begreift kaum, wie Gott sich um ihn kümmern und ihn berücksichtigen sollte. Und doch ist der Mensch das Wunder über alle Wunder der sichtbaren Schöpfung Gottes. Nur um ein Geringes hat Gott ihn unter die Engel gestellt; er hat ihn mit Glanz und Würde umkleidet und ihm die Herrschaft über das ganze Naturreich übertragen. Die Natur ist eine Dienerin des Menschen. — Der Psalmist spricht hier, wie man leicht sieht, von dem reinen nicht gefallenen Menschen und von der Stellung desselben zur Natur, wie sie nach der ursprünglichen Idee Gottes vom Menschen sein sollte; er stellt also nur in einem poetischen Gewande dar, was die Genesis ganz einfach erzählt, wenn es 1. Mos. 1, 26 heißt: „Und Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Thiere und über die ganze Erde." Desto ungezwungener und wahrer konnte also unser Verfasser diesen Psalm von Christus verstehen. In ihm erschien ja der Mensch *κατ᾽ ἐξοχήν*, der reine ursprüngliche Mensch, der wieder, wie er durch seine Wunder bewies, unbedingt über die Natur herrschte, und der diese Herrschaft im vollsten Maße üben wird, wenn auch die Natur aus den Banden, in welchen sie jetzt noch seufzt, erlöset sein wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (vgl. Röm. 8, 21). Alles also, was der Psalmist hier von der hohen Würde des Menschen an und für sich und von seiner Stellung der ganzen übrigen Welt gegenüber sagt, gilt im eigentlichsten und wahrsten Sinne von Christus (vgl. 1. Kor. 15, 27 ff. Ephes. 1, 22). — Nach dem angegebenen Gedankengange des Psalms entscheidet sich die Frage, welche von Einigen hier aufgeworfen wird, ob das *τί* in *τί ἐστιν ἄνθρωπος* die miseria oder die praestantia des Menschen bezeichne, von selbst. Zunächst bezeichnet es allerdings die Geringheit des Menschen: den großen Werken der Natur gegenüber erscheint der Mensch, bloß äußerlich genommen, gering und

unbedeutend, aber in Wahrheit steht er höher als die ganze ihn umgebende Natur. — V. 7. Statt des *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους* der LXX hat der hebräische Text: וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים „du hast ihn wenig vor Elohim erniedrigt." Im Hebräischen ist der Satz eine Bezeichnung der hohen Gott-nahen Stellung des Menschen und das מְעַט bezieht sich auf die Würde. Die LXX übersetzt also hier, wie häufig, אֱלֹהִים durch *ἄγγελοι*, und gibt מְעַט mit *βραχύ τι*. Dieses *βραχύ τι* kann aber eine doppelte Bedeutung haben: es kann zuerst ganz in dem Sinne des hebräischen מְעַט gefaßt und auf die Würde bezogen werden; dann aber kann es als Zeitbestimmung genommen und „eine kurze Zeit" übersetzt werden. In dieser letztern Bedeutung faßt unser Verfasser den Ausdruck und bezieht ihn auf die Zeit des irdischen Lebens Christi, wie deutlich aus V. 9 erhellt. Dann bildet das Folgende: *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν* einen Gegensatz, und ist von der auf die Erniedrigung gefolgten Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters zu verstehen. „Du hast ihn auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, dann ihn aber mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt." — Die folgenden Worte: *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* sind zweifelhaft, da sie in mehreren Handschriften fehlen, und vielleicht aus dem Psalme hier eingeschoben wurden. Behalten wir aber mit der Vulgata diesen Satz bei, so liegt darin dasselbe ausgesprochen, was in dem folgenden Hemistich: *πάντα ὑπέταξας κ. τ. λ.* ausgedrückt wird, daß nämlich Christus, der Mensch *κατ' ἐξοχήν*, über die ganze Kreatur herrschen werde.

V. 8 b. 9. „Denn indem er ihm Alles unterwarf, ließ er nichts ihm ununterworfen. Nun aber sehen wir noch nicht ihm Alles unterworfen; aber den ein wenig unter die Engel Erniedrigten, Jesum, sehen wir wegen des Erleidens des Todes mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt; damit er vermöge Gottes Gnade für Jedermann den Tod kostete." In dem *ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι κ. τ. λ.* zieht der Verfasser die Schlußfolgerung aus den Worten des Psalms, die er unmittelbar vorher angeführt. Er urgirt besonders

das *πάντα* und setzt es deshalb des Nachdrucks halber hier mit dem Artikel. Zugleich begründet er hier den V. 5 aufgestellten Satz, daß Gott nicht den Engeln die neue Welt unterworfen habe; daher das *γάρ*. Der Sinn ist somit folgender: Nicht den Engeln hat Gott die künftige Welt, die neue Heilsökonomie, unterworfen; denn da es in der Psalmstelle heißt, daß Gott dem Menschensohne, Christo, Alles unterworfen habe, bleibt Nichts übrig, was ihm nicht unterworfen sei (vgl. 1. Kor. 15, 27). -- In dem *νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν κ. τ. λ.* macht der Verfasser sich selbst einen Einwurf aus der Seele seiner Leser: Ihr werdet sagen: Wir sehen noch nicht, daß ihm Alles unterworfen sei; die tägliche Erfahrung lehrt, daß es noch Viele gibt, die sich seiner Herrschaft widersetzen, wie nun? — Dieser Einwurf findet alsbald V. 9 seine Lösung, jedoch so, daß der Verfasser den eigentlichen Schluß verschweigt, da der Leser sich diesen leicht selbst machen kann: Allerdings ist ihm jetzt noch nicht Alles unterworfen; allein den für kurze Zeit unter die Engel erniedrigten Jesum sehen wir schon mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, nämlich in seiner Auferstehung, Himmelfahrt und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters. Die Worte des Psalms: „Du hast ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt", sind also an ihm bereits in Erfüllung gegangen. Die Erfüllung dieses ersten Theils ist uns aber eine sichere Bürgschaft für den Eintritt des zweiten, daß Gott ihm Alles unterwerfen werde. — Das *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* haben Einige, z. B. Origenes, der h. Augustin, auf *ἠλαττωμένον* bezogen; dann ist der Sinn entweder: Christus sei eben durch sein Todesleiden auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget; oder: er sei um des Todesleidens willen, um den Tod für uns zu erdulden, auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget. Allein die ganze Wortstellung läßt diese Beziehung nicht füglich zu. Wir verbinden es also mit Estius mit *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον*. Durch sein Leiden und Sterben verdiente Christus nicht bloß für uns die sogenannten bona salutaria, sondern auch für sich d. i. für seine menschliche Natur die Erhöhung zur Rechten des Vaters, die Glorifikation (vgl. Phil. 2, 9. 10. Luk. 24, 26). — Schwierig

ist hier noch der Zusatz: ὅπως χάριτι θεοῦ κ. τ. λ. Einige verbinden ihn mit den zunächst vorhergehenden Worten: διὰ τὸ πάθημα...; dann ist der Sinn: Wir sehen Jesum mit Ruhm und Herrlichkeit gekrönt wegen des Todesleidens, welchem er sich deshalb unterzog, um für Alle den Tod zu kosten. So auch Estius. Allein besser scheint es doch, mit dem h. Thomas diesen Zusatz auf ἠλαττωμένον zu beziehen, wo sich dann der Sinn ergibt: Wir sehen Christum in seiner Menschwerdung auf eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, damit er für Alle den Tod koste. Gerade deshalb wurde Christus Mensch, und erniedrigte sich so unter die Engel, um in stellvertretender Genugthuung (ὑπὲρ) für Alle den Tod zu leiden. Nach dieser Fassung bezieht sich das βραχύ τι auf das ganze irdische Leben Christi, nicht bloß auf sein Leiden. Für diese Verbindung spricht insbesondere auch der V. 14. — Die χάρις θεοῦ ist die gnädige Barmherzigkeit, die Liebe Gottes, die sich besonders in der Hingabe seines eingebornen Sohnes zeigte. Diese war von Seite Gottes eine freie Gnade, ein reiner Ausfluß seiner Liebe (vgl. Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. Gal. 2, 21). Statt χάριτι θεοῦ kennt schon Origenes eine andere LA., die sonst nur in einigen spätern Handschriften, dann auch bei Theodoret, Ambrosius u. A. sich findet, nämlich: χωρὶς θεοῦ. Dieser Ausdruck läßt eine mehrfache Deutung zu, entweder: „damit er für Alle, Gott ausgenommen, den Tod schmecke"; oder in Verbindung mit dem Zeitworte: „damit er den Tod schmecke ohne Gott d. i. als wenn er nicht Gott wäre" oder: „als ein von Gott Aufgegebener." Allein diese LA. hat keine innere Wahrscheinlichkeit und ist vermuthlich aus einem Schreibfehler entstanden. — Der Ausdruck γεύεσθαι θανάτου, nach der rabbinischen Formel טְעַם מוֹתָא gebildet, bezeichnet bloß: „den Tod erleiden", vgl. Matth. 16, 28. Joh. 8, 52. Zu gesucht erscheint es, wenn ältere Interpreten in dem Ausdrucke „schmecken" eine Beziehung entweder auf die kurze Dauer, oder auf die Bitterkeit oder auf die Wahrheit des Todes Christi finden wollen. — Das παντός kann gefaßt werden als Masculinum; dann liegt in dem Singular ausgesprochen, daß Christus nicht bloß für alle Menschen überhaupt, sondern

für jeden insbesondere gestorben sei; es kann aber auch mit den meisten ältern Interpreten als Neutrum genommen werden: „für Alles" d. i. für die ganze Kreatur. Auch die unfreie Natur seufzt nach Erlösung und wird durch den Menschen des Erlösungsverdienstes Christi theilhaft (vgl. Röm. 8, 21). Die Vulgata hat: pro omnibus scil. hominibus.

V. 10 ff. Die zeitweilige Erniedrigung Christi unter die Engel in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden lag in der menschlichen Natur begründet. Eben weil Christus nicht Engel, sondern Menschen erlösen wollte, mußte er zur Menschheit herabsteigen, mußte er selbst in das menschliche Geschlecht eintreten und die Schwachheiten und Leiden desselben tragen. — „Denn es ziemte ihm, um deßwillen und durch den Alles ist, daß er, der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte, den Urheber ihres Heils durch Leiden vollende." Das *γάρ* knüpft diesen Satz als begründend an das unmittelbar vorhergehende *ὅπως χάριτι κ. τ. λ.* an, und der Gedankenzusammenhang ist der: Jesus ist für eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, damit er vermöge Gottes Gnade für Alle den Tod erleide; denn es geziemte sich, daß der Urheber des Heils der Menschen durch Leiden seine Vollendung erhalte. In dem *ἔπρεπε* liegt nicht eine Nöthigung, eine *ἀνάγκη* — denn von einer solchen kann bei Gott nicht die Rede sein —, sondern eine aus der obwaltenden Beschaffenheit des Menschen sich ergebende Angemessenheit. Die Erlösung war von Seite Gottes eine durchaus freie That der Liebe, und ebenso auch die Art und Weise der Erlösung. Von Seite Gottes betrachtet, darf man also nicht sagen: der Sohn mußte Mensch werden, mußte leiden, um die Menschen zu erlösen; denn Gott ist frei und allmächtig. Jedoch können und dürfen wir für die Thaten Gottes Congruenzgründe aufsuchen, und da kann man, wenn man die Sache von Seiten des faktischen Zustandes der Menschheit betrachtet, wiederum sagen, der Erlöser der gefallenen Menschheit mußte selbst Mensch sein, mußte leiden. Treffend sagt in diesem Sinne der h. Augustin: Non defuit Deo alius modus possibilis (scil. redimendi genus humanum), cuius potestati

cuncta aequaliter subiacent, sed sanandae nostrae miseriae non fuit alius modus convenientior. De Trinit. cap. 10. — Daß αὐτῷ sich auf Gott, den Vater, beziehe, erhellt unzweideutig aus dem ganzen Zusammenhange. Durch den Zusatz δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα wird Gott als das Endziel (δι' ὃν) und als der Urgrund (δι' οὗ) von Allem bezeichnet. Zugleich liegt aber hier gewiß auch der Gedanke eingeschlossen, daß er, welcher der Urgrund und das Endziel aller geschaffenen Wesen ist, auch die besten und weisesten Anschläge zu ihrem Heile zu fassen im Stande sei. Das δι' οὗ steht im N. T. gewöhnlich nur vom Sohne, durch welchen Gott die Welt erschaffen hat; so 1. Kor. 8, 6 u. a. a. St. Hier, wo es offenbar vom Vater steht, müssen wir es als gleichbedeutend mit ἐξ οὗ fassen (vgl. Röm. 11, 36). Große Schwierigkeit macht aber das Particip ἀγαγόντα sowohl rücksichtlich seiner Beziehung als auch in Betreff seiner Bedeutung. Einige Interpreten, durch den Accusativ verleitet, verbinden ἀγαγόντα mit ἀρχηγόν und übersetzen: „Es ziemte ihm, den viele Söhne zur Herrlichkeit führenden Urheber ihres Heiles durch Leiden zu vollenden." Allein diese Verbindung ist schon grammatisch unstatthaft wegen des Artikels τόν zwischen ἀγαγόντα und ἀρχηγόν, es müßte dann durchaus τὸν πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα ἀρχηγόν heißen. Entschieden spricht aber, wie Bleek richtig bemerkt, gegen diese Verbindung die einfache Bezeichnung πολλοὺς υἱούς, welche nur dann natürlich ist, wenn von einer Sohnschaft gegen denjenigen die Rede ist, welcher in ἀγαγόντα Subjekt ist; unleugbar ist hier aber von einer Sohnschaft der Menschheit gegen Gott den Vater, nicht gegen Christum die Rede. Wir müssen also ἀγαγόντα auf αὐτῷ beziehen; statt des Dativs, den man erwarten sollte, steht der Accusativ, um das Particip näher mit dem Infinitiv τελειῶσαι zu verbinden. Eine solche Construktion ist nicht selten (vgl. Apstg. 15, 22. 11, 12. 25, 27. Luk. 1, 74). — Was nun die Bedeutung dieses Particips angeht, so haben Einige versucht, den Aorist als eigentliches Präteritum festzuhalten, und mit der Vulgata übersetzt: „Es ziemte ihm, daß er, der viele Söhne zur Herr-

lichkeit geführt hatte (qui adduxerat Vulg.), den Urheber ihres Heiles durch Leiden vollende." Hiernach könnten wir unter υἱούς nur die frommen VV. des A. B. verstehen. Allein es paßt durchaus nicht zu dem ganzen Gedankengange unsers Briefes zu sagen, daß die Altväter bereits zur Herrlichkeit geführt seien. Erst nachdem Christus als πρόδρομος uns vorangegangen und als Hoherpriester ins Allerheiligste eingegangen ist, ist auch uns der Vorhang geöffnet, der Eingang in den Himmel gestattet (vgl. 5, 9. 6, 20). Wir müssen also hier den Aorist in der Bedeutung des Futurs nehmen: „der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte." So der h. Thomas, der das qui adduxerat der Vulgata umschreibt durch adducendos praeordinaverat. So auch Erasmus und Klee. Auch sprachlich läßt sich diese Auffassung rechtfertigen; denn der Infinitiv des Aorists nähert sich häufig dem Futuro (Bernhardy Syntax S. 383); seltener allerdings das Particip. — Ἀρχηγός bezeichnet zunächst einen Anführer besonders im Kriege, Herzog, dann auch Stammvater, endlich ist es soviel als αἴτιος „Urheber." Das Wort τελειοῦν mit seinen derivatis kommt in unserm Briefe häufig vor und zwar sowohl in Beziehung auf Christum selbst (vgl. außer dieser Stelle noch 5, 9. 7, 28) als auch in Beziehung auf die durch ihn Erlös'ten (vgl. 7, 11. 19. 9, 9. 10, 14. 11, 40). Nach der Etymologie bezeichnet τελειοῦν τινα „einen vollkommen (τέλειος) machen, zu seinem Ziele (τέλος) führen", also: „vollenden." In Beziehung auf Christum kann das Wort nur von seiner menschlichen Natur verstanden werden und bezeichnet dann die Vollendung derselben, die mit seiner Glorifikation eintrat, wo der Mensch Christus mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt zur Rechten des Vaters sich setzte, wo also die menschliche Natur in ihm ihr wahres τέλος erreichte. Der h. Johannes braucht dafür das Wort δοξασθῆναι. Diese Glorifikation seiner Menschheit erwarb sich Christus durch sein Leiden, daher διὰ παθημάτων. Eine genaue Parallele zu dieser Stelle bildet der Ausspruch des Heilandes selbst beim Luk. 24, 26: „Mußte nicht Christus leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen", wo das εἰςελθεῖν εἰς τὴν δόξαν ganz unserm τε-

λειῶσαι entspricht. Man vergleiche noch Phil. 2, 8. 9: „Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode am Kreuze. Darum hat Gott ihn auch erhöhet und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist.“ — Der Sinn dieses Vs. ist hiernach so zu fassen: Gott wollte die Menschen wieder zu seinen Söhnen machen; zur Sohnschaft Gottes konnte aber der gefallene Mensch, wenn ihm dies überhaupt möglich gewesen wäre, nur auf dem umgekehrten Wege gelangen, als auf welchem er diese verloren hatte. Er war von Gott abgefallen durch Ungehorsam und Hingabe an die sinnliche Lust; zu Gott zurückkehren konnte er also nur durch Selbstverläugnung und Abtödtung, durch Leiden. Aber der Mensch vermochte dieses nicht aus eigenen Kräften; es mußte ein Anderer, und zwar der Sohn Gottes κατ᾽ ἐξοχήν, für ihn eintreten, und dieser mußte als unser Vorgänger zuerst den Weg der Leiden wandeln; nur wenn wir ihm auf diesem Wege folgen, können wir wieder zur Sohnschaft Gottes gelangen.

V. 11. Der erste Theil dieses Vs.: „Denn sowohl der Heiligende als die, welche geheiliget werden, sind alle von Einem“ ist vielfach verschieden aufgefaßt worden. Das γάρ zeigt an, daß hier das Vorhergehende begründet und erläutert werden soll; da aber der h. Verfasser in dem vorhergehenden V. einen großen Gedankenreichthum in wenige Worte zusammengefaßt hat, so fragt es sich, worauf speciell das γάρ zu beziehen sei. Von der Antwort auf diese Frage hängt die Erklärung der einzelnen Ausdrücke ab. Die meisten neueren Interpreten beziehen das γάρ auf υἱούς V. 10 und meinen, daß durch diesen Satz gezeigt werden solle, warum die Erlöseten mit dem Erlöser den gleichen Namen „Söhne“ führen: „denn Christus, der Heiligende, und die Menschen, welche geheiliget werden, sind von Einem.“ Nach dieser Erklärung kann sich das ἐξ ἑνὸς sowohl auf Gott beziehen, als auf Adam. Im erstern Falle ist der Sinn: „Gott wollte viele Söhne zum Heile führen, denn Christus der Heiligende und die Menschen, welche durch ihn geheiliget werden, sind von Einem, nämlich von Gott, sind Söhne Gottes, und deßhalb, weil die Menschen so hoch erhoben sind, schämte er sich nicht,

sie seine Brüder zu nennen. Allein gegen diese Erklärung spricht das V. 13 angezogene Citat: *ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ*, wodurch erklärt werden soll, daß Christus in einem ähnlichen menschlichen Kindesverhältnisse zu Gott gestanden, wie die Erlöseten. Daher deuten Andere das *ἐξ ἑνὸς* auf Adam, so daß dann in diesem Satze ausgedrückt wird, daß Christus, der Sohn Gottes per eminentiam, an unserer Niedrigkeit Theil genommen und dadurch die Menschen zu Söhnen Gottes gemacht habe. Mit dieser Erklärung des *ἐξ ἑνός* müssen wir durchaus übereinstimmen, nur glauben wir, daß die Beziehung dieses Satzes zum Vorhergehenden in anderer Weise zu fassen sei. Das *ὅτε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγ. ἐξ ἑνὸς πάντες* ist nämlich mehr als eine allgemeine Sentenz anzusehen, die dasselbe ausspricht, was der h. Verfasser unten 5, 1 etwas anders ausdrückt, wenn er sagt: „Jeglicher Hohepriester wird aus den Menschen genommen und für Menschen bestellt in ihren Angelegenheiten bei Gott" d. i. nur ein Mensch kann Priester für die Menschen sein. So hier: der Heiligende (d. i. eben der Priester) und die von ihm geheiliget d. i. mit Gott versöhnt werden, sind Alle aus einem Stamme, von einem Urvater, Adam. Die Anwendung dieser allgemeinen Regel auf Christum lag nahe, und wird in dem Folgenden vorausgesetzt. Fassen wir aber den Satz so, dann darf er nicht als eine bloße Erläuterung des *υἱοὺς* angesehen werden, sondern er dient zur Begründung des vorhergehenden Hauptgedankens, der in V. 9 ausgedrückt liegt, daß Christus auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget d. i. Mensch werden mußte. Der Gedankengang ist dann der: Christus ist auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget d. i. Mensch geworden, um für Alle den Tod zu kosten. Letzteres ziemte sich; denn da Gott beschlossen hatte, die Menschen als seine Söhne zur Verherrlichung zu führen, der Weg zur *δόξα* aber für den gefallenen Menschen nur durch Leiden geht, so mußte Christus, als der Vorgänger und Anführer unsers Heiles, auf eben diesem Wege der Leiden zur Vollendung gelangen. Um aber leiden und das Verdienst seines Leidens den Menschen zuwenden zu können, mußte er ins Geschlecht hinabsteigen, mußte er Mensch werden; denn nur im Geschlechte,

als organischem Ganzen, kann von einer Uebertragung des Verdienstes die Rede sein. Der Heiligende d. i. hier der Erlösende und die welche geheiliget d. i. erlöset werden, müssen aus einem Stamme sein; mit andern Worten: Christus mußte Mensch und so für eine kurze Zeit unter die Engel erniedriget werden, um die Menschheit erlösen zu können. So im Wesentlichen auch Estius: est probatio talis: Christus a Deo constitutus est pontifex, qui oblato sacrificio sanctificaret i e. peccatis emundaret ac Deo reconciliaret genus humanum. Atqui sacerdos sanctificans et populus, qui sanctificatur, ex uno sunt i. e. ex uno primo parente. Igitur et Christus humanam carnem suscipere debuit, eamque miseriis ac passionibus obnoxiam, qualem ceteri habent homines. Ebenweil nun Christus wahrer Mensch wurde, durch seine Mutter mit uns denselben Stammvater, nämlich Adam, hat, deßhalb konnte er in Wahrheit die Menschen seine Brüder nennen. Daher sagt der Verfasser: „weßwegen er (Christus) sich nicht schämet, sie Brüder zu nennen." Daß nun Christus die Menschen seine Brüder nennt, zeigt der Verfasser aus alttestamentlichen Stellen, in welchen der Messias redend eingeführt wird und die Menschen seine Brüder nennt.

V. 12 f. „Indem er spricht: „„Ich werde deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Gemeinde dir lobsingen""; und wiederum: „„Ich werde vertrauen auf ihn."" Und wiederum: „„Siehe, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat."" Die erste Stelle ist genommen aus Ps. 21 (22), 23. Dieser Psalm ist in seinem ersten Theile ein Klagelied, gesungen aus dem tiefsten Abgrunde der Herzensangst. Kaum hat sich aber die Wehklage in der Mitte des Liedes zu einem Hülferufe zu Gott emporgerungen, so schwingt sich alsbald der h. Sänger zu einer wunderbaren Hoffnung auf. David aber, der Sänger des Psalms, war in seinen Leiden und Schmerzen, die er für die gerechte Sache erduldete, und auch in seinen Hoffnungen nur ein Vorbild des wahren Mannes der Schmerzen, nämlich Christi; und indem er sein Elend und seine Noth schildert, und in seinem

Gottvertrauen seinen Sieg erblickt, schaut er im Geiste den, von welchem er nur ein schwaches Vorbild war. Daher mischt er in seine Schilderung Züge ein, die im eigentlichsten Sinne nur auf das Urbild passen. Die Messianität dieses Psalms hat Christus selbst anerkannt, da er beim Beginne seiner Todesschauer am Kreuze die Anfangsworte dieses Psalms: „O Gott! mein Gott! wie hast du mich verlassen!" mit lauter Stimme rief. Und gewiß müssen wir annehmen, daß Christus am Kreuze den ganzen Psalm durchgebetet habe, so daß mit dem Weheruf des Anfanges auch der Triumphruf des Endes vor seine Seele trat. — Der Hauptnachdruck liegt auf *τοῖς ἀδελφοῖς μου*. Christus ist als Mensch, wie der Apostel Röm. 8, 29 sagt, der „Erstgeborne unter vielen Brüdern" geworden; nur waltet der Unterschied zwischen ihm und uns ob, daß er das, was wir per gratiam adoptionis sind, per unionem hypostaticam ist. Er ist auch als Mensch der filius naturalis Dei, wir die filii adoptivi, immerhin also doch seine Brüder. Die zweite und dritte Stelle sind genommen aus Ies. 8, 17. 18. Der nervus probandi liegt in der zweiten Stelle in dem Worte *πεποιθώς*. Nur als Mensch konnte Christus von sich sagen, daß er auf Gott vertraue. Also liegt hierin wieder die menschliche Natur in Christo ausgesprochen. Ebendasselbe liegt in der dritten Stelle ausgedrückt. Wie Christus in der ersten Stelle die Menschen seine Brüder nannte, so nennt er sie hier seine Kinder. Das Kindesverhältniß drückt aber ebenso, als das Bruderverhältniß, die Einheit der Natur aus. Christus ist durch seine Menschwerdung sowohl unser Bruder, als auch, als zweiter Adam, unser Vater geworden. Vgl. Joh. 17, 6. „Ich habe deinen Namen offenbart den Menschen, die du mir gegeben hast von der Welt. Sie waren dein und du hast sie mir gegeben."

V. 14. 15. „Da nun die Kinder Blutes und Fleisches theilhaftig geworden sind, so hat auch er gleichfalls ebendaran Theil gehabt, auf daß er durch den Tod vernichte den, welcher die Gewalt des Todes hatte d. i. den Teufel, und die befreite, so durch Todesfurcht das ganze

Leben hindurch in Knechtschaft gefangen gehalten wurden." Was der Verfasser V. 11 durch eine allgemeine Sentenz ausgedrückt hat, daß nämlich Christus, um die Menschen zu erlösen, selbst Mensch werden mußte, erklärt er hier näher. Der kurze Sinn dieser VV. ist der: Weil diejenigen, die Gott als Kinder Christo einverleiben wollte, Fleisch und Blut haben, so mußte Christus, der ihr zweiter Stammvater werden sollte, ebenfalls Fleisch und Blut d. h. die menschliche Natur annehmen. Denn nur als Mensch konnte Christus sterben, und durch seinen Tod in stellvertretender Genugthuung die Schuld der Menschheit tilgen und durch seine Auferstehung den Tod der Menschen aufheben, mit andern Worten: Stammvater eines neuen Geschlechtes werden. — παραπλησίως „gleichfalls, ebenfalls" nicht: „in ähnlicher Weise." καταργεῖν = ἀεργὸν ποιεῖν „unwirksam machen, vernichten." Christus hat durch seinen Tod den Teufel unwirksam gemacht, indem er durch diesen höchsten Akt seines Gehorsams für den Ungehorsam der Menschen genug that, und sie so der Herrschaft des Satans enthob. Der Teufel wird hier der Machthaber des Todes genannt, weil er der Urheber der Sünde war; der Tod aber die am meisten in die Augen fallende Folge der Sünde ist. Statt daß es hier heißt, Christus habe den Machthaber des Todes vernichtet, sagt Paulus 2. Tim. 1, 10 geradezu, Christus habe den Tod vernichtet, und beim Johannes lesen wir oft, daß es für die Gläubigen keinen Tod mehr gebe. In allen diesen Stellen kann nur der leibliche Tod gemeint sein; und doch hat Christus, wie die tägliche Erfahrung lehrt, nicht das physische Sterben aufgehoben. Wie ist es also zu verstehen, wenn es heißt, Christus habe den Tod vernichtet oder den unwirksam gemacht, der die Macht des Todes habe? — Christus hat den Tod vernichtet dadurch, daß er ein den Tod überwindendes neues Leben im Menschen gründet, welches hier in der Wiedergeburt beginnt, jenseits aber zu seiner Vollendung kommt. Christus ist das Leben κατ᾽ ἐξοχήν, wer aus ihm wahrhaft wiedergeboren wird im Glauben und in der Taufe, in dem bildet sich ein neuer Lebenskern, der den Keim des künftigen glorificirten Leibes in sich schließt und der im Sakramente

des Altars hienieden seine fortwährende Nahrung findet. Daher sagt der Heiland Joh. 6: „Wer mein Fleisch ißt, der wird nicht sterben, der wird leben ewig, den werde ich auferwecken am jüngsten Tage.“ Wir werden in der h. Taufe nicht bloß geistig, sondern auch, wenigstens im Keime, leiblich aus Christo wiedergeboren; denn der Apostel sagt: „Wir sind Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Beine“; und bei dem wahrhaft Wiedergeborenen und durch das allerheiligste Sakrament Genährten ist das Sterben nur ein Abstreifen der gröbern Umhüllung, die den Geburtskeim schon hienieden in sich trägt. — V. 15 läßt eine doppelte Construktion zu. Man kann zuerst den Gen. *δουλείας* zu *ἀπαλλάξῃ* und *ἔνοχοι ἦσαν* zu *φόβῳ θανάτου* ziehen; und dann müssen wir übersetzen: „damit er diejenigen von der Sklaverei befreite, welche ihr ganzes Leben hindurch mit der Todesfurcht behaftet waren.“ Allein natürlicher ist es mit der Vulgata *δουλείας* von *ἔνοχοι ἦσαν* abhängig sein zu lassen und zu übersetzen: „und damit er diejenigen befreiete, welche durch Todesfurcht... mit Sklaverei behaftet waren.“ Der Tod war gleichsam der Alp, der die alte Welt drückte, und wenn auch einzelne Philosophen durch manche Vernunftgründe die Todesfurcht besiegen zu können wähnten, so war dieses doch zuletzt ein fruchtloses Unternehmen, da das Jenseits ihnen dunkel und unbekannt war. Dies spricht sich recht in den trüben Worten des sterbenden Aristoteles aus: „Nackt bin ich in die Welt gekommen, elend habe ich gelebt, zweifelhaft sterbe ich; ich weiß nicht, wohin ich kommen werde; aber du Wesen aller Wesen erbarme dich meiner.“ Von dieser Sklaverei der Todesfurcht hat uns Christus befreit durch seine Lehre und durch seine Auferstehung; und der Todesfurcht der alten Welt steht jetzt das christliche Vertrauen gegenüber, womit wir dem Tode muthig ins Auge schauen können, wissend daß der Tod nur der Durchgang zum bessern Leben ist.

V. 16. „Denn doch nicht irgendwo nimmt er sich der Engel an, sondern des Saamens Abrahams nimmt er sich an.“ Dieser Satz begründet das vorhergehende *μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκός*, daher das *γάρ*. Der Gedanke ist: Eben weil Christus die Men-

schen und nicht die Engel erlösen wollte, mußte er Fleisch und Blut annehmen, mußte er selbst ins Geschlecht herabsteigen, um sein Verdienst zum Gemeingute Aller machen zu können. Denn nur in der Menschheit, als einem organischen Ganzen, kann sich Verdienst wie Mißverdienst vererben, nicht im Reiche der Geister, die nur ein Collektivganzes bilden. Der menschliche Leib ist gleichsam der Leiter wie der Urschuld von Adam her, so auch des Urverdienstes von Christo her. — Wir lesen am besten mit der Vulgata δή πού in zwei Wörtern: das πόυ bezieht sich dann auf Schriftstellen: „denn doch nicht irgendwo nimmt er sich der Engel an" d. h. denn doch nicht irgendwo lesen wir im A. T., daß er sich der Engel annehme. δήπου in einem Worte heißt: „fürwahr." ἐπιλαμβάνεσθαί τινος eigentlich „Jemanden an der Hand anfassen, um ihm zu helfen", dann: „sich Jemandes annehmen." In demselben Sinne muß auch das apprehendere der Vulgata genommen werden. Der Ausdruck bezeichnet nie „die Natur Jemandes annehmen", wie einige ältere Interpreten ihn haben verstehen wollen. — Statt σπέρματος Ἀβραάμ sollte man σπ. Ἀδάμ oder den allgemeinen Ausdruck ἀνθρώπων, als den natürlichen Gegensatz zu ἀγγέλων, erwarten. Der h. Verfasser gebraucht aber diesen Ausdruck mit Rücksicht auf die Verheissungen, welche dem Saamen Abrahams geschahen, und weil er an Hebräer schrieb.

V. 17 ff. „Deßhalb mußte er in Allem den Brüdern gleich werden, damit er barmherzig würde und ein treuer Hohepriester vor Gott, um zu versöhnen die Sünden des Volkes. Denn selbst versucht in dem, was er gelitten hat, kann er Andern, die versucht werden, helfen." Eben hat der h. Verfasser gesagt, Christus nehme sich der Menschen an, nämlich um ihre Sünden zu tilgen und sie mit Gott wieder zu versöhnen. Hier fährt er nun fort: Um aber die Menschen mit Gott wieder zu versöhnen, mußte er das Opfer seiner selbst, was der erste Adam und seine Nachfolger Gott geweigert hatten, seinem himmlischen Vater darbringen, mußte also als Mittler, als ein wahrer Hoherpriester zwischen Gott und die Menschen treten. Um aber

wahrer Hoherpriester und Vermittler zwischen Gott und den Menschen zu sein, mußte er nach Oben hin (*τὰ πρὸς τὸν θεόν*) gerecht sein (*πίστος*) d. h. er mußte der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leisten; nach Unten hin aber mußte er *ἐλεήμων* sein, Erbarmen üben. Denn unsere Erlösung haben wir nur der Erbarmung Gottes und Christi zu verdanken. Um aber ein wahrhaft barmherziger Hohepriester sein zu können, mußte er uns in Allem, was zur menschlichen Natur gehört, auch in deren Schwachheit und Versuchbarkeit, gleich werden. — Dieser letzte Gedanke wird nun V. 18 näher begründet. Christus ist seinen Brüdern, den Menschen, in Allem gleich geworden, er ist freiwillig in alle Leiden der Menschheit eingegangen, um sie an sich zu erproben, sie gleichsam praktisch kennen zu lernen; somit wird er auch desto eher geneigt sein, sich der Bedrängten erbarmungsvoll anzunehmen. — *τὰ πρὸς τὸν θεόν* ist soviel als *κατὰ τὰ πρὸς τ. θ.* und heißt eigentlich: „treu in Rücksicht der Dinge, die sich auf Gott beziehen" d. i. kurz: „treu vor Gott." *λαός* ist das *σπέρμα Ἀβραάμ* V. 16, das auserwählte Volk. *ἐν ᾧ* nehmen wir hier mit der Vulgata in seiner ursprünglichen Bedeutung, und fassen es nicht mit den Meisten als: „inwiefern, weil." Zu *πειρασθείς* ist zu bemerken, daß Christus selbst Luk. 22, 28 seine Leiden Versuchungen nennt. Unten 4, 15 wird dieser Gedanke weiter ausgeführt.

§. 3. Christi Erhabenheit über Moses.

3, 1 — 6.

Nachdem der h. Verfasser im Vorhergehenden bewiesen hat, daß Christus höher stehe, als die Engel, welche den A. B. von Seite Gottes vermittelten; nachdem er ferner gezeigt, daß die zeitweilige Erniedrigung Christi in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden dieser seiner Würde keinen Eintrag thue, sondern vielmehr in der Natur der zu erlösenden Menschheit lag, blieb ihm, um seinen Beweis zu vollenden, nur noch übrig zu zeigen, daß Christus auch höher stehe als Moses, der als Vermittler des A. B. zwischen den Engeln und dem Volke Israel stand. Eigent=

lich lag dieser Beweis implicite schon in dem Vorhergehenden, und deßhalb zeigt der Verfasser hier nur eben darauf hin, um dann die V. 7 — 4, 13 folgende Ermahnung daran zu lehnen. Der Verfasser beginnt diesen Abschnitt wieder, ähnlich wie 2, 1 mit einer Ermahnung, die sich enge an die vorhergehende dogmatische Ausführung anschließt.

V. 1. „Deßhalb, heilige Brüder, die ihr der himmlischen Berufung theilhaftig seid, blicket hin auf den Abgesandten und Hohenpriester unsers Bekenntnisses, auf Jesum." — Das ὅθεν knüpft an das 2, 17. 18 Gesagte an: deßhalb, weil Christus barmherzig und ein treuer Hohepriester ist, sollen wir vertrauensvoll auf ihn blicken, um selbst treu zu bleiben. ἀδελφοί ist die gewöhnliche Benennung der Christen; ἅγιοι aber werden sie genannt als solche, die von der Welt ausgeschieden und zur Heiligkeit berufen sind. Der Ausdruck wird näher erklärt durch die Apposition: κλήσεως ἐπ. μέτοχοι. κλῆσις ist die Berufung zum Christenthum; diese wird eine „himmlische" genannt, weil sie vom Himmel kommt und zum Himmel führt (vgl. Röm. 8, 29. 30). κατανοεῖν „mit Sorgfalt auf etwas sehen, betrachten." Der Genitiv τῆς ὁμολογίας gehört sowohl zu τὸν ἀπόστολον als auch zu ἀρχιερέα, wie schon das Fehlen des Artikels vor ἀρχιερέα anzeigt. ὁμολογία ist aber das „Bekenntniß des Evangeliums" d. i. der Glaube (vgl. 1. Tim. 6, 12. 13). Christus wird nun hier (und zwar einzig im N. T. nur hier) der „Apostel" unsers Glaubens genannt, weil er vom Vater gesandt ist, uns den Glauben zu überbringen. Seine Rechtfertigung erhält dieser Ausdruck aus jenen Stellen der h. Schrift, in welchen es heißt, daß der Vater seinen Sohn in die Welt gesandt habe (ἀπέστειλεν) z. B. Joh. 17, 3. 8. 18. 20, 21. Gal. 4, 4 u. a. War Christus von Seiten Gottes der Apostel an die Menschen, derjenige, der die Gnade und Wahrheit von Gott den Menschen überbrachte, so ist er von Seiten der Menschen der Hohepriester, der fortwährende Versöhner der Menschheit vor Gott. Er vereinigte somit die beiden Aemter, welche im A. B. zwischen Moses und Aaron getheilt waren. Andere suchen die Nebeneinanderstellung der beiden Ausdrücke

ἀπόστολος und *ἀρχιερεύς* aus einer jüdischen Cultuseinrichtung zu erklären. Nach dem Talmud wurde nämlich am großen Versöhnungstage der Hohepriester mit einer bestimmten Formel zum Vertreter des Volkes vor Gott sanktionirt und erhielt als solcher den Namen „Gesandter des Synedriums", שְׁלִיחַ בֵּית דִּין. Allein es ist unnöthig, zu einer so gesuchten Erklärung seine Zuflucht zu nehmen.

V. 2. „Der treu ist dem, der ihn angestellt hat, wie auch Moses in seinem ganzen Hause." Schon oben 2, 17 nennt der Verfasser Christum einen „treuen" Hohenpriester; hier erinnert dieses Adjektiv ihn an die Stelle 4. Mos. 12, 7, wo Moses *πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ θεοῦ* genannt wird, und dient ihm so zum Uebergang auf den Vergleich zwischen Moses und Christus. Das *ποιεῖν* ist hier wie Apstg. 2, 36 in der Bedeutung „einsetzen" zu fassen (vgl. עָשָׂה 1. Sam. 12, 6); wir können dann als zweiten Accusativ ergänzen: *ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα*. Nach *Μωυσῆς* ist nicht mit Einigen ein Komma zu setzen, so daß *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* zu *πιστὸν ὄντα* zu ziehen wäre. Dies widerspräche dem V. 6, wornach Christus nicht *ἐν οἴκῳ* sondern *ἐπὶ τὸν οἶκον* ist —; sondern *ἐν ὅλῳ τ. οἰκ. αὐτ.* gehört zu *Μωυσῆς* als alttestamentlicher Ausspruch über diesen. *οἶκος* bezeichnet die alttestamentliche Theokratie, welche häufig im A. T. בֵּית יְהוָה genannt wird.

V. 3. Die V. 1 gegebene Ermahnung, mit aller Sorgfalt auf Jesum zu blicken, wird hier begründet (daher *γὰρ*) durch den Hinweis auf seine hohe Würde über Moses. Da in der eben angeführten Stelle des A. T. Moses ein treuer Knecht in dem Hause Jehova's genannt wird, so fährt hier der h. Verfasser in demselben Bilde fort, und nimmt den Vergleich zwischen Moses und Christus her von einem Hause und dessen Erbauer: „Denn einer größern Herrlichkeit ist dieser vor Moses gewürdiget, insoweit größere Ehre, als das Haus, derjenige hat, welcher es bereitet." *οὗτος* geht auf *Ἰησοῦν* V. 1. *ἀξιοῦσθαί τινος* „einer Sache werth geachtet werden", und sie demnach auch erhalten. Zweifelhaft ist, wovon der Genitiv *τοῦ οἴκου* regiert wird. Nach der Vulgata, welche domûs (Genit.) übersetzt, könnte man ihn von

τιμὴν abhängig sein lassen; dann müßten wir übersetzen: „insofern größere Ehre des Hauses d. i. am oder vom Hause der Erbauer hat", und in Gedanken ergänzen: größere Ehre, als irgend ein Anderer, der nicht der Erbauer und Gründer ist. Treffender aber wird der Gedanke, wenn wir τοῦ οἴκου von dem Comparativ πλείονα abhängig sein sein lassen und übersetzen: „insoweit größere Ehre, als das Haus, derjenige hat, welcher es bereitet." So Erasmus, Estius u. A. Wir nehmen also auch den Genitiv domus der Vulgata als Nachahmung des griechischen Genitivs bei Comparativen statt des Ablativs. Bei οἶκος dürfen wir aber nicht an das bloße Gebäude denken; sondern es begreift die Bewohner und namentlich die Diener mit ein. Darauf deutet schon das κατασκευάζειν, welches mehr ist, als οἰκοδομεῖν, indem es außer dem Bauen des Hauses auch die Einrichtung und Ausrüstung mit der gehörigen κατασκευή umfaßt. Zu dieser κατασκευή gehörten dann im Alterthume auch die Diener, Knechte und Mägde. Hiernach ist der Gedanke, der dem Bilde zu Grunde liegt, der: Moses gehörte als Diener mit zu dem alttestamentlichen οἶκος, der Begründer der alttestamentlichen Oekonomie war aber Christus. Wie nun der Begründer eines Hauswesens höher steht, als dasjenige, was zu diesem Hauswesen gehört, so steht auch Christus höher als Moses.

V. 4. In dem vorigen V. hat der h. Verfasser auf Christus, als den Begründer der alttestamentlichen Theokratie, der Gemeinde Israel, hingedeutet. Dieses konnte den Lesern seines Briefes auffallend sein, da im A. T. Israel immer das Haus Jehova's, בֵּית יְהוָֹה, genannt wird. Daher gibt er hier in einer Parenthese die Rechtfertigung: „Denn jegliches Haus wird von Jemanden bereitet; der aber Alles bereitet hat, ist Gott." Nach dem ganzen Zusammenhange ist der natürliche Sinn dieses Satzes der: Jedes irdische Haus und Hauswesen hat einen menschlichen Erbauer und Begründer, obgleich Gott, der Schöpfer von Allem, als der auctor primarius eines jeglichen Hauses angesehen werden muß. So ist es nun auch mit dem Hause Israel, der alttestamentlichen Theokratie. Gott ist allerdings der erste Urheber des-

selben, aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß Christus nicht als der Bauherr, als der *κατασκευάσας*, angesehen werden kann. Denn Christus als der Sohn Gottes, als der ewige Logos, ist derjenige, durch welchen Gott Alles, also auch die alttestamentliche Gemeinde, gegründet hat. — Von den vielen oft weit von einander abweichenden Deutungen, die dieser V. erfahren hat, wollen wir hier nur einige anführen. Die ältern Interpreten, Theodoret, Oekum., Theophyl., auch Estius und Cornel. a Lap. fassen *ὁ δὲ πάντα κατασκ.* als Subjekt, und verstehen darunter Christum, *θεός* aber als Prädikat, und übersetzen: „Derjenige aber, der Alles bereitet hat, nämlich Christus, ist Gott", und als solcher steht er weit höher, als Moses. Hiernach wäre dann diese Stelle ein locus probans für die Gottheit Christi. Allein diese Erklärung paßt nicht zum ganzen Gedankengange. Denn es ist dem Verfasser hier nicht darum zu thun, die Gottheit Christi zu erweisen (das hat er oben 1, 2. 3. gethan); auch in den beiden folgenden VV. wird Christi Verhältniß zu Moses nicht dargestellt, wie das eines Gottes zum Menschen, sondern wie das eines Sohnes zum Diener des Hauses. — Andere fassen den Satz als einen Syllogismus, in welchem die conclusio oder die propositio minor zu ergänzen ist, etwa so: Jedes Haus muß einen Erbauer haben, also auch das Haus Israel; der letzte Begründer von Allem, auch der alttestamentlichen Theokratie, ist Gott. Nun ist aber Christus, wie oben gezeigt ist, Gott; — also ist er auch der Begründer der israelitischen Gemeinde. Oder so: Derjenige, der das Haus Gottes, die alttestamentliche Theokratie, gegründet hat, ist Gott. Nun hat aber Christus dies Haus Gottes gegründet; also ist Christus Gott und folglich größer als Moses. — Alle diese Erklärungen sind zu gesucht und verschieben den ganzen Gedankengang.

V. 5. 6. „Und Moses war treu in seinem ganzen Hause, wie ein Diener zum Zeugniß des zu Verkündigenden; Christus hingegen wie ein Sohn über sein Haus. Und dessen Haus sind wir, wenn wir anders die Zuversicht und das freudige Bekenntniß der Hoffnung fest behal=

ten." Eben V. 3 hat der h. Verfasser das Verhältniß Christi zu Moses angegeben, als das des Erbauers eines Hauses zum Hause selbst; hier wird nun noch von einer andern Seite die Erhabenheit Christi über Moses gezeigt: Moses ist nach der Stelle 4. Mos. 12, 7, welche der Verfasser auch hier noch vor Augen hat, Diener, Christus aber ist Sohn; Moses ist im (ἐν) Hause, gehört als Theil mit zum Hause, — Christus aber steht über (ἐπί) dem Hause, ist Vorsteher des Hauses, das ihm als dem Sohne angehörte — Das μέν dient hier wieder, wie oben 1, 7, nur zur Bezeichnung des ersten Theils des Gegensatzes, und ist im Deutschen bloß durch stärkere Betonung des Wortes „Moses" auszudrücken; das entsprechende δέ V. 6 aber mit „hingegen" zu übersetzen. αὐτοῦ geht auf θεός V. 4. — θεράπων wird hier Moses genannt nach 4. Mos. 12, 7, wo die LXX das hebräische עַבְדִּי mit ὁ θεράπων μου übersetzt. Worin die dienende Thätigkeit des Moses sich kund gab, wird ausgedrückt durch den Zusatz εἰς μαρτ. τ. λαληθησ., welcher nicht mit πιστός, sondern mit θεράπων zu verbinden ist. Unter τὰ λαληθησόμενα verstehen einige Erklärer dasjenige, was dereinst durch Christum sollte kund gemacht werden, und worüber Moses schon auf prophetische oder typische Weise Zeugniß abgelegt hätte. Allein mit Recht wird von Andern bemerkt, daß, wenn das Wort hier diese Beziehung auf Christum haben sollte, dies ohne Zweifel durch irgend eine nähere Bestimmung, etwa durch ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν oder durch διὰ τοῦ υἱοῦ, näher würde bezeichnet sein. Vielmehr ist hier τὰ λαληθ. von dem zu verstehen, was Moses selbst im Auftrage Gottes reden sollte, also namentlich von der Kundmachung des göttlichen Gesetzes und von den sonstigen weissagenden Aussprüchen. Der Sinn ist dann der: Moses hat sich treu bewiesen im ganzen Hause Gottes d. i. in Israel, als Diener, der Zeugniß ablegen sollte von dem, was Gott dem Volke Israel kund thun wollte. Moses konnte aber ein vollgültiges Zeugniß hiervon ablegen, weil Gott mit ihm von Mund zu Mund (פֶּה אֶל פֶּה 4. Mos. 12, 8) redete. Moses hatte in der alttestamentlichen Kirche ungefähr dieselbe Stellung, wie die Apostel Christi in der neu-

testamentlichen. — Zu *Χριστὸς δέ* V. 6 ist aus dem Vorhergehenden *πιστός ἐστι* zu ergänzen: „Christus hingegen (ist treu), wie ein Sohn über sein Haus (treu ist).“ Das *ἐπί* steht im Gegensatze zu dem *ἐν* V. 5 und drückt aus, daß er als Sohn dem Hause vorstehe, und nicht etwa als Diener ein Theil des Hauses sei. Zweifelhaft ist es, ob wir *αὑτοῦ* oder *αὐτοῦ* lesen sollen; allein im Sinne ist zwischen beiden LA. kein Unterschied, denn auch *αὑτοῦ* ist auf das generische *υἱός* zu beziehen, so daß also die Uebersetzung der Vulgata in domo sua durchaus gerechtfertigt erscheint. — Im zweiten Theile des V. 6, wo die Rede wieder zur Ermahnung übergeht, schwankt die LA. zwischen *οὗ οἶκος* und *ὅς οἶκος*. Letztere LA., die auch der Vulgata zu Grunde liegt, ist die am wenigsten verbürgte, und scheint aus der falschen Beziehung des vorhergehenden *αὐτοῦ* auf *χριστός* oder *θεός* entstanden zu sein. Bei dieser Beziehung wäre allerdings *οὗ* unpassend oder wenigstens überflüssig. Da aber *αὐτοῦ* auf *υἱός* geht, so ist *οὗ* recht an seiner Stelle, welches sich dann auf *χριστός* zurückbezieht. Der h. Paulus nennt die christliche Gemeinde oft ein Haus Gottes (vgl. 1. Tim. 3, 15. 1. Kor. 3, 9. 16). Hier heißt sie das Haus Christi, weil Christus in den Herzen seiner Gläubigen wohnt, und weil er das Fundament ist, durch welches der ganze Bau der Kirche zusammengehalten wird (Eph. 2, 20. 22. 3, 17. Apokal. 3, 20). Christi Haus sind wir aber nur dann, „wenn wir die Zuversicht u. s. w.“ *ἡ παῤῥησία*, welches Wort häufig beim Paulus vorkommt, bezeichnet eigentlich „die Freimüthigkeit im Reden“ (von *πᾶν* und *ῥῆσις*); dann die Zuversicht, das Vertrauen, welches die christliche Hoffnung gibt. Aus dieser innern Zuversicht entspringt natürlich eine äußere Freudigkeit, die hier durch *καύχημα* (= *καύχησις*, wie 2. Kor. 5, 12) ausgedrückt ist. *μέχρι τέλους* eigentlich „bis zum Ziele“ d. h. bis dahin, wo der Glaube in Schauen und das Hoffen in Besitzen übergehen wird. Da das Adjektiv *βεβαίαν* sich grammatisch bloß auf *παῤῥησία* bezieht, so ist damit angedeutet, daß *παῤῥησία* den Hauptbegriff enthält, *καύχημα* aber mehr untergeordnet ist (Bleek).

§. 3. Warnung vor Unglauben und Abfall vom Christenthume. 3, 7 — 4, 13.

V. 7—13. „Deshalb — wie der h. Geist spricht: „„Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet nicht eure Herzen wie bei der Widerspenstigkeit am Tage der Versuchung in der Wüste, wo eure Väter es prüfend versuchten; und doch sahen sie meine Werke vierzig Jahre lang! darum entrüstete ich mich über dieses Geschlecht und sprach: immerdar irren sie ab mit dem Herzen, und sie kennen nicht meine Wege; daher schwur ich in meinem Zorne: nicht sollen sie eingehen in meine Ruhe““ — sehet zu, Brüder, daß nicht etwa in Einem von euch ein arges Herz des Unglaubens sei, indem er abfalle vom lebendigen Gott; sondern ermuntert euch einander an jeglichem Tage, so lange es „Heute“ heißt, damit nicht von euch Einer verhärtet werde durch den Trug der Sünde.“ Das *διό* knüpft die folgende Ermahnung an das unmittelbar Vorhergehende an, um dann V. 14 wieder dahin zurückzukehren. Grammatisch ist diese Partikel mit *βλέπετε* V. 12 zu verbinden, so daß das ganze Citat sammt der Citationsformel von *καθὼς λέγει* an bis *κατάπαυσίν μου* V. 11 als Parenthese zu fassen ist. Die Gedankenverbindung ist dann die: „Deßhalb, weil wir nur dann dem Hause Christi angehören, wenn wir die Zuversicht und Freudigkeit der Hoffnung bis ans Ende festhalten — sehet zu, daß nicht etwa in Einem von euch ein arges Herz des Unglaubens sei, indem er abfalle vom lebendigen Gott;...“ Einige, denen diese Parenthese zu lang scheint, fassen bloß die Citationsformel *καθὼς — ἅγιον* parenthetisch, und nehmen an, daß der h. Verfasser die Schriftstelle als seine eigenen Worte anführe, etwa so: „deßhalb — um mit den Worten der h. Schrift zu sprechen — heute, wenn..., verhärtet eure Herzen nicht.“ Allein diese Annahme ist deßhalb unstatthaft, weil im Citate V. 9 Gott selbst als redend eingeführt wird. Daher glauben Andere, der zu *διό* gehörende Nachsatz fehle ganz, da er sich aus dem Vorder=

satze von selbst ergebe. Sollte er ergänzt werden, so müßte er nach V. 11 stehen und heißen: „Verhärtet euer Herz nicht.“ Allein für die Verbindung des διό mit βλέπετε V. 12 spricht, außerdem daß sie die einfachste und natürlichste ist, auch noch der Umstand, daß bei βλέπετε jegliche Verbindungspartikel fehlt. — In dem καθὼς — ἅγιον führt der Verfasser den folgenden Ausspruch auf den h. Geist, als den auctor primarius sacrae scripturae zurück, um so von vorn herein die Anwendung zu rechtfertigen, die er gleich von diesen Worten auf die christliche Zeit macht. Denn die Worte Gottes haben für alle Zeit ihre volle Gültigkeit. Das Citat ist aus Ps. 94 (95), 7—11, welcher Psalm nach der Ueberschrift der LXX, der auch unser Verfasser beipflichtet (vgl. 4, 7), von David herrührt. Der Psalmist fordert in diesem Liede seine Zeitgenossen auf zum Danke und Lobe Gottes, des Schöpfers und Erhalters, ermahnt sie zum demüthigen Gehorsam vor Gott, und warnt zuletzt, so lange die rufende Stimme Gottes noch an sie ergehe, vor Verstockung des Herzens gegen dieselbe, damit es ihnen nicht ergehe, wie den Israeliten in der Wüste, die eben wegen ihrer Verstocktheit nicht in das Land Kanaan, das Land der Ruhe, eingingen. Im Hebräischen bilden die Worte σήμερον — ἀκούσητε das zweite Hemistich des V. 7 und sind dort am besten zum Vorhergehenden zu ziehen, und das folgende μὴ σκληρύνητε als Worte, welche die Stimme Jehova's spricht, zu fassen. Nach dem Hebräischen heißt dann das Ganze vom V. 6 an so: „Kommet, huldigen wir in Demuth, beugen uns vor Jehova unserm Schöpfer! (denn nur er ist unser Gott, wir seiner Weide Volk, seiner Hände Heerde) heute, wenn ihr hört seine Stimme: „„Habt nicht hartes Herz, wie zu Meriba, wie am Tage von Massa in der Wüste, wo mich versuchten . . .““ Allein wie sich unzweideutig aus V. 15 und 4, 7 ergibt, hat unser Verfasser nach der LXX das σήμερον, ἐάν . . . als Vordersatz und das μὴ σκληρύνητε als Nachsatz genommen, das Ganze aber als einen Ausspruch des Psalmisten gefaßt. Erst V. 6 tritt im plötzlichen Personenwechsel Gott redend ein. Das הַיּוֹם des Psalmes, dem unser σήμερον entspricht, steht in Beziehung auf den Augenblick der folgenden Rede Jeho-

va's: „Huldigen wir in Demuth..., wenn ihr heute seine Stimme hört, die also spricht: „„Habt nicht...““ Des Nachdrucks wegen steht הַיּוֹם voran. In der Anwendung aber, die unser Verfasser von der Stelle macht, steht das *σήμερον* in Beziehung auf die Gegenwart der neutestamentlichen Offenbarung. Mit der Predigt des Erlösers und seiner Apostel war für Israel wieder ein feierlicher Ruf Gottes erschollen. Zwar spricht Gott alle Tage zu den Menschen; aber es gibt Zeiten, wo Gott besonders feierlich zu uns spricht und wo, wenn wir unser Herz vor seinem Rufe verschließen, der Schaden unersetzlich, der Verlust ein ewiger ist. Wann Gott so reden wird, kann Niemand vorherbestimmen, denn sein Geist weht, wohin er will; er kommt mit seinen Einsprechungen oft, da man es am wenigsten vermuthet. Darum sollen wir immer ein bereites und offenes Ohr für Gottes Wort haben, da für uns mit jedem Tage das entscheidende „Heute“ anbrechen kann. Um uns zu dieser Aufmerksamkeit auf Gottes Einsprechungen jeden Morgen von Neuem zu ermahnen, beginnt die Kirche mit diesem Psalm täglich ihr h. Officium. *αὐτοῦ* geht auf das *θεός* V. 4 zurück.

V. 8. *σκληρύνειν τὴν καρδίαν* „das Herz hart machen“, entsprechend dem hebräischen הִקְשָׁה אֶת־לֵב, wird in der h. Schrift häufig sowohl von Gott, der durch Entziehung seiner Gnade den Menschen tiefer in den Zustand der freiwilligen Verstockung sinken läßt (vgl. 2. Mos. 7, 3. 5. Mos. 2, 30), als auch vom Menschen gebraucht, der sein Herz der Einwirkung der göttlichen Gnade verschließt. Im letztern Sinne ist es hier zu nehmen (vgl. Sprüchw. 28, 14). — Die dem *παραπικρασμός* und *πειρασμός* im Hebräischen entsprechenden Wörter מְרִיבָה und מַסָּה sind ohne Zweifel nomina propria: „wie zu Meriba, wie am Tage von Massa“ Auch hier können sie füglich so gefaßt werden, da die Griechen häufig die bedeutungsvollen morgenländischen Eigennamen ins Griechische übersetzten. Das *κατὰ τὴν ἡμέραν* entspricht dem hebräischen כְּיוֹם, welcher Ausdruck oft einen durch Glück oder Unglück ausgezeichneten Tag, besonders einen Schlachttag, bezeichnet z. B. כְּיוֹם מִדְיָן Jes. 9, 3; כְּיוֹם מִצְרַיִם Ezech. 30, 9.

Im Lateinischen ist zu vergleichen der Ausdruck: dies Cannensis. Der Psalmist hat hier die 2. Mos. 17 erzählte Geschichte im Auge. Als nämlich die Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste bis gen Raphidim gekommen waren und kein Wasser hatten, murreten und zankten sie wider Moses. Auf das Gebet des Moses gab Gott ihnen Wasser aus dem Felsen Horeb V. 7. Und Moses nannte den Namen dieses Ortes Massa d. i. Versuchung, und Meriba d. i. Zank. —

V. 9. *οὗ* steht hier, wie oft im Griechischen, in der Bedeutung von *ὅπου* und geht auf *ἐρήμος*. Andere wollen es auf *πειρασμοῦ* beziehen, und fassen es als Genitiv der Attraktion statt *ᾧ* „womit", was aber durchaus nicht angeht, wenn wir *πειρασμός* als Ortsbezeichnung fassen. Zweifelhaft ist hier die LA. Die gewöhnliche LA., welche auch mit der LXX übereinstimmt und die der Vulgata zu Grunde liegt, ist: *οὗ ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με*. Statt dessen haben Lachmann, Tischendorf, Bleek u. A. nach Cod. ABCD*E die LA. *οὗ ἐπείρασάν με οἱ π. ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ* aufgenommen. Wenn auch letztere LA. kritisch den Vorzug verdient, so erleidet doch der Sinn dadurch keine Veränderung. Denn auch bei der letztern LA.: „wo sie es in Prüfung d. i. prüfend versuchten", müssen wir „mit mir" ergänzen. *πειράζειν* entspricht dem hebräischen נָסָה „versuchen"; *δοκιμάζειν* dem hebräischen בָּחַן „prüfen." Auf Gott bezogen drückt ersteres mehr das vermessene Vertrauen, wodurch der Mensch Gottes Macht und Güte gleichsam herausfordert, letzteres aber mehr ein Mißtrauen aus. Beide, das vermessene Vertrauen sowohl als auch das Mißtrauen setzen im Menschen einen Mangel an lebendigem Glauben voraus. Dieser lebendige Glaube fehlte auch den Israeliten in der Wüste, da sie zweifelnd fragten: „Ist der Herr unter uns oder nicht?" 2. Mos. 17, 7. Und doch hatte Gott sich ihnen gezeigt, war ihnen gleichsam vor Augen getreten in seinen Wunderwerken. Daher setzt der Psalmist hinzu: *καὶ εἶδον κ. τ. λ.* *καί*, dem hebräischen גַּם entsprechend, heißt hier: „und doch, obwohl." Das *καί* hier in der Bedeutung „auch" zu fassen und *ἔργα* von den Strafgerichten zu verstehen: „und so sahen sie denn auch meine

(strafenden) Werke", geht deshalb nicht an, weil dadurch dem Folgenden vorgegriffen und das folgende *διό* ganz unpassend würde. Das *τεσσαράκοντα ἔτη* gehört ursprünglich im Hebräischen, in der LXX und Vulgata zu *προςώχθισα*: „und doch sahen sie meine Werke! Vierzig Jahre lang zürnte ich über dieses Geschlecht . . ." Unser h. Verfasser zieht es hier zu *εἶδον*, und schaltet zur Verbindung vor *προςωχθ.* ein *διό* ein. Ob der Verfasser, der doch die ursprüngliche Verbindung mit *προςωχθ.* kannte, wie aus V. 17 erhellt, hier aus einer besondern Absicht *τεσσαρ. ἔτη* zu *εἶδον* zog, läßt sich mit Bestimmtheit nicht entscheiden. Vielleicht wollte er vorbildlich darauf hindeuten, daß auch für seine Leser bald 50 Jahre, seitdem in der Predigt Christi der Ruf Gottes an sie ergangen und sie in seinen Wundern die Werke Gottes gesehen, verflossen seien, also auch für sie die Zeit des „Heute" bald vorüber sein werde.

V. 10. Das *προςώχθισα* des Psalms übersetzt die Vulgata mit infensus fui; das Psalterium Gallicanum hat: offensus fui, das Psalt. Rom. aber: proximus fui. Letzteres muß von einem feindlichen Nahesein verstanden werden. Statt *ἀεὶ πλανῶνται τῇ κ.* heißt es im Hebräischen: „Ein Volk irrenden Herzens sind sie." Wahrscheinlich las die LXX statt עַם entweder עוֹלָם oder עוֹד. — In dem *αὐτοὶ δέ* ist die Part. *δέ* nicht disjunktiv, sondern dem Hebräischen gemäß konjunktiv = *καί* zu fassen. — Von den „Wegen Gottes" spricht die h. Schrift in doppelter Beziehung: entweder sind es die Wege, die Gott selbst wandelt, und dann sind darunter die Werke der Macht, Gerechtigkeit und Güte Gottes zu verstehen z. B. Ps. 24: „Alle Wege des Herrn sind Barmherzigkeit und Wahrheit"; oder es sind die Wege, auf denen er will, daß die Menschen wandeln sollen, auf welchen er die Menschen führt. In dieser letzten Bedeutung ist der Ausdruck hier zu fassen.

V. 11. Das *ὡς* in der Bedeutung von *ὥστε* „so daß" mit dem folgenden Indikativ findet sich auch bei den Klassikern; man kann hier aber auch die ursprüngliche Bedeutung „wie" festhalten: „wie ich denn schwur" d. i. daher schwur ich. — Zu *ὤμοσα* sind die Stellen 4. Mos. 14, 21 ff. 32, 10 ff. 5. Mos. 1, 34 ff. zu vergleichen. Dort schwört

Jehova im Zorne, daß außer Josue und Kaleb keiner von den aus Egypten ausgewanderten Israeliten in das gelobte Land einziehen sollte. Das *εἰ* ist hier Schwurpartikel und entspricht ganz dem hebräischen אִם, welches im Deutschen durch „nicht", אִם לֹא hingegen durch „wahrlich" zu übersetzen ist. Es bleibt zwar auch hier die Grundbedeutung „wenn" und „wenn nicht", es fehlt nur die eigentliche Schwurformel; hier z. B. wo Jehova spricht: „wenn sie eingehen in meine Ruhe" ist zu ergänzen: „so will ich nicht Jehova sein" das heißt dann soviel als: „nicht sollen sie eingehen in meine Ruhe." Vollständig ausgedrückt finden wir diese Formel 2. Sam. 8, 35. Daß unser Verfasser hier das *εἰ*, dem Sinne des Psalmes gemäß, als negative Schwurpartikel gebraucht hat, erhellt deutlich aus V. 18. — Unter *κατάπαυσίς μου* ist im Psalme zunächst der ruhige Besitz des Landes Kanaan zu verstehen, und dem Psalmisten schwebten gewiß bei diesem Ausdrucke Stellen vor, wie 5. Mos. 12, 9: „denn ihr seid jetzt noch nicht gekommen zur Ruhe und zum Besitze (LXX: *εἰς τὴν κατάπαυσιν καὶ εἰς τὴν κληρονομίαν*), welche Jehova, dein Gott, dir gibt. Seid ihr aber übergegangen über den Jordan, und wohnet ihr in dem Lande, welches Jehova euch zum Besitze gibt, und hat er euch Ruhe verschafft vor allen euren Feinden ringsum, so . . ." Wie aber die *κληρονομία* des Landes Kanaan, wozu die Israeliten unter Anführung des Josue gelangten, den h. Schriftstellern des N. T. nur ein Vorbild war von der *κληρονομία* des Reiches Gottes, zu welcher der wahre Josue, Christus, die Seinigen führt, so ist ihnen die *κατάπαυσις*, welche die Israeliten im verheißenen Lande genossen, nur ein Typus der wahren Ruhe in Gott, die uns durch Christum zu Theile wird.

V. 12 f. Hier beginnt nun die Anwendung, welche der h. Verfasser von der angeführten Schriftstelle zur Warnung und Ermahnung seiner Leser macht. Da, wie der Verfasser V. 17 und 18 ausführt, der Zorn Gottes und sein Strafgericht über die Israeliten ergangen war wegen ihrer Sünden und ihres Unglaubens halber, so warnt er zuerst vor Unglauben und vor der Quelle des Unglaubens, vor dem bösen Herzen. *καρδία πονηρὰ ἀπιστ.* heißt nicht

„ein durch Unglauben verdorbenes Herz", so daß *ἀπιστίας* Genitiv der Ursache wäre; sondern „ein vermöge seiner Bosheit zum Unglauben geneigtes Herz." Das böse durch Sünde verdorbene Herz ist die Quelle des Unglaubens, vgl. Röm. 1, 21. Dieser Unglaube, auf die Spitze getrieben, endet im völligen Abfall von Gott; daher *ἐν τῷ ἀποστῆναι*... Gott wird hier mit Nachdruck der Lebendige genannt, um gleich anzudeuten, daß sein Wort, was er damals gesprochen, noch immer volle Geltung habe, er noch immer im Stande sei, wie damals seine Drohungen zu erfüllen. — V. 13. Die Sünde aber, die das Herz verhärtet und den Menschen zum Unglauben und zum Abfalle von Gott fortreißt, hat eine reizende und lockende Gewalt, eine *ἀπάτη*, so daß der Mensch gar leicht in ihren Netzen verstrickt wird. Daher ist Wachsamkeit nöthig und zu dieser ermahnt hier der Verfasser. Diese Wachsamkeit soll sich aber nicht bloß auf uns selbst erstrecken, sondern mit christlicher Liebe sollen wir sie auch auf unsere Mitchristen ausdehnen — daher *παρακαλεῖτε ἑαυτούς*—; und sie soll nicht nun und dann Statt finden, sondern immerfort, *καθ' ἑκάστην ἡμέραν*, so lange es auch für uns noch ein „Heute" gibt d. i. so lange die Gnadenzeit noch währt.

V. 14. Die vorhergehende Warnung vor Abfall und die Ermahnung zur Wachsamkeit wird hier begründet (*γάρ*) durch den Hinweis auf die großen Gnadengüter, die uns als Christen zu Theil geworden sind: „Denn wir sind Christi theilhaft geworden." Wir sind Christi, des Inbegriffs aller Gnadengüter, theilhaftig geworden, sind Glieder seines Leibes, werden fortwährend, wie die Reben von dem Safte des Weinstockes, so durch seine Gnadenkraft belebt und genährt. Aber alles dieses nur dann, *ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως*... Ueber *ὑπόστασις* siehe zu 1, 3. Von den verschiedenen Bedeutungen, die dieses Wort in der h. Schrift hat, die aber innerlich genau zusammenhangen, wählen wir hier am besten die ursprüngliche: „Bestand." Wir haben dann zu *τὴν ἀρχὴν τ. ὑποστ.* zu ergänzen *αὐτοῦ ἐν ἡμῖν*, wie auch die Vulgata initium substantiae eius hat. Dann haben wir: „wenn wir anders den Anfang des Bestandes (Christi in

uns) bis ans Ende festhalten." Christus aber gewinnt den Anfang des Bestandes in uns im Glauben; durch den Glauben wird Christus in uns wohnend und wir werden Christo einverleibt; somit ist also der ganze Ausdruck *τὴν ἀρχὴν τ. ὑποστάσεως* dem Sinne nach nicht verschieden von dem einfachen *τὴν πίστιν*. So erklärt diese Worte schon der h. Chrysostomus: *τί ἐστιν ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως; τὴν πίστιν λέγει, δι' ἧς ὑπέστημεν καὶ γεγενήμεθα καὶ συνουσιώθημεν, ὡς ἄν τις εἴποι*. Ebenso Theodoret, Theophylakt und Estius: si tamen susceptam semel fidem, per quam in vita hac spirituali subsistimus, aut quae est substantia i. e. basis et fundamentum salutis ac spei nostrae, firmam et inconcussam retineamus usque ad exitum vitae. Vgl. 11, 1, wo die *πίστις* als *ἐλπιζομένων ὑπόστασις* definirt wird. — Das *μέχρι τέλους* bildet eine schöne Anthitese zu *ἀρχή*.

V. 15. Bei der Erklärung dieses Vs. macht die Verbindung die größte Schwierigkeit, und es sind darüber vielfach verschiedene Ansichten von den Interpreten aufgestellt. Der h Chrysost., Oekum., Theophyl. und mit ihnen einige Neuere machen hinter *κατάσχωμεν* V. 14 einen Punkt und verbinden diesen V. unmittelbar mit 4, 1, indem sie V. 16—19 als Parenthese nehmen: „So lange es heißt: Heute, wenn... hüten wir uns, daß wir nicht..." Allein gegen diese Verbindung spricht außerdem, daß sie wenig natürlich ist, entschieden die Part. *οὖν* bei *φοβηθῶμεν*. — Andere fassen diesen V. als vollständigen Satz für sich, und zwar das *σήμερον ... ἀκούσητε* als Worte des Psalmisten, *μὴ σκληρύνητε...* aber als Ermahnung des Verfassers: „Indem es heißt: Heute, wenn... so verhärtet euer Herz nicht." Allein es ist nicht leicht glaublich, daß der Verfasser die Hinweisung auf die Verstockung der Väter bloß durch *ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ* ohne allen weitern Zusatz sollte gegeben haben. — Noch Andere fassen V. 14 parenthetisch und schließen V. 15 unmittelbar an V. 13 an: „Ermahnet euch einander immerdar, so lange es noch heute heißt, damit nicht einer von euch verhärtet werde, indem es heißt: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört...""" Allein diese Verbindung macht den ganzen Ge-

dankengang schleppend. — Mehrere neuere Interpreten, auch Klee, nehmen V. 15 als Vordersatz zu V. 16 als dem Nachsatze, und ergänzen vor V. 16 ein: „so frage ich.“ Also: „Indem es heißt: „Heute, wenn ihr . . . (so frage ich:) Welche waren es denn, die widerspenstig waren.“ Diese Verbindung ist aber eines Theils zu gekünstelt, andern Theils läßt sie sich nicht mit der Vulgata vereinen, welche das τινες V. 16 nicht als Fragewort, sondern als pronom. indef. faßt, und mit quidam übersetzt. Estius, Cornelius a Lap. und auch Lachmann knüpfen V. 15 unmittelbar an V. 14, so daß ἐν τῷ λέγεσθαι mit dem μέχρι τέλους V. 14 korrespondirt; sie machen demnach hinter κατάσχωμεν ein bloßes Komma. Also: „Wir sind Christi theilhaftig geworden, wenn wir anders den Anfang des Bestandes festhalten bis ans Ende, so lange es heißt: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet euer Herz nicht, wie bei der Widerspänstigkeit““ d. i. so lange die Stimme Gottes noch an euch ergeht. — Diese Verbindung ist so natürlich und ergibt sich so sehr von selbst, daß man in der That nicht begreift, warum die Exegeten so vielen Scharfsinn aufgeboten haben, um eine andere Verbindung aufzusuchen.

V. 16—19. Hier zeigt nun der h. Verfasser auf historischem Wege, daß es gerade der Unglaube gewesen, welcher den Israeliten den Eintritt in das Land der Ruhe wehrte. Der Beweis wird mit vieler Lebendigkeit dadurch geführt, daß er seine Leser darauf hinweiset, welche von den Israeliten in das gelobte Land einzogen und welche nicht. Streitig ist zunächst die Accentuation des τινες. Es fragt sich nämlich, ob wir es als Fragewort τίνες oder als pron. indefin. τινές lesen sollen. In der letztern Weise fassen es die griechischen Interpreten Oekum. und Theophyl., auch die Vulgata, welche quidam übersetzt und überhaupt die meisten Ausleger und Ausgaben bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Als Fragewort aber nehmen es der h. Chrysost., Theodoret und fast alle Ausleger und Ausgaben von der Mitte des vorigen Jahrhunderts. — Fassen wir zuvörderst τινες als Fragewort, so ist eine doppelte Deutung möglich: entweder wir nehmen diesen V. als Nachsatz

zu V. 15 und dann ergibt sich der schon oben angegebene Sinn; oder wir betrachten ihn als selbstständigen Satz für sich, wodurch der Verfasser den Schluß V. 19, daß nur die Ungläubigen vom Lande der Ruhe ausgeschlossen geblieben seien, einleitet. Dann müssen wir übersetzen: „Welche waren es denn, die, obwohl sie (die Stimme Gottes) gehört hatten, widerspänstig waren?“ Das γάρ findet sich häufig in der Bedeutung unsers enklytischen „denn“ bei lebhaften Fragen. Das folgende ἀλλ' οὐ πάντες... kann man dann entweder als neue Frage, oder auch als Antwort, die der Redende sich selbst gibt, fassen. Im erstern Falle entspricht das ἀλλά unserm „doch wohl“ bei Fragen, im letztern unserm „freilich“ bei Antworten; denn in beiden Bedeutungen kommt ἀλλά bei Klassikern vor. Also entweder: „doch wohl nicht alle, die unter Moses aus Egypten zogen?“ oder: „freilich nicht alle, die...“ Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe; wenn wir jedoch das erstere τίνες γάρ... als Frage fassen, so ist es vorzuziehen, auch das ἀλλ' οὐ πάντες fragend zu nehmen. Wir müssen dann ergänzen: „sondern Einige waren ausgenommen“, nämlich Josue und Kaleb und die unter 20 Jahren. — Einige neuere Erklärer fassen dieses ἀλλ' οὐ πάντες als eine Frage, wodurch die vorhergehende Frage gleichsam als vergeblich aufgehoben werde, nämlich so: „Welche waren es denn, die, obwohl sie gehört hatten, widerspänstig waren? Aber (wie kannst du so fragen) waren es nicht alle, die...“ Durch diese Auffassung wird aber der ganze Gedankengang verschoben. Denn es kam dem Verfasser für seinen Beweis ganz vorzüglich darauf an, hervorzuheben, daß nicht Alle widerspänstig, sondern Einige ausgenommen waren, um daraus zu zeigen, daß gerade diese Widerspänstigkeit, dieser Unglaube es gewesen, der den Israeliten den Einzug in das Land der Ruhe wehrte. — Nehmen wir nun mit der Vulgata τινές als pron. indefinit., so behält das γάρ seine ursprüngliche kausale Bedeutung, und der Gedankengang von V. 14—16 ist dann folgender: „Wir sind Christi theilhaftig geworden, aber diese große Gnade wird uns allein nicht schützen, wenn wir nicht den Glauben festhalten bis ans Ende, so lange es heißt: Heute, wenn ihr seine

Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht, wie damals in der Wüste. Denn Einige waren, obwohl sie (Gottes Stimme) gehört hatten, widerspänstig; allerdings nicht Alle, die unter Moses aus Egypten ausgezogen waren. Welchen zürnte aber Gott 40 Jahre lang? Nicht denen, die gesündigt hatten?.... Gegen diese Uebersetzung wendet man vorzüglich das ein, daß nach ihr *τινές* sich auf die 600,000 Israeliten beziehen würde, welche in der Wüste starben; *οὐ πάντες* aber bloß auf die zwei Personen Josue und Kaleb, welche in das verheißene Land einzogen. Allein 4. Mos 14, 29 ff., wo den Israeliten dieses Strafgericht gedroht wird, werden nicht bloß Josue und Kaleb, sondern Alle, welche bei der Musterung im zweiten Jahre nach dem Auszuge aus Egypten unter 20 Jahren waren, ausgenommen. Und dann, wenn wir auch das *οὐ πάντες* bloß auf Josue und Kaleb beziehen wollen, war es dem h. Verfasser hier gerade darum zu thun, diese zwei Ausnahmen recht hervorzuheben, um daran zu zeigen, daß gerade der Unglaube der Grund gewesen, warum die Israeliten nicht in das gelobte Land gekommen seien, da jene zwei Männer, welche gläubig gewesen, dem allgemeinen Untergange enthoben wurden. Ebendieselbe Einschränkung macht der Apostel 1. Kor. 10, 5, wo er von den Israeliten sagt: *ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός.* Welche hier *τινές* genannt werden, bezeichnet der Apostel dort durch *πλείονες,* macht also immerhin auch Ausnahmen. Somit erscheint also die Uebersetzung der Vulgata und die Deutung der ältern Interpreten völlig gerechtfertigt.

V. 17 ff. Der h. Verfasser führt seinen Beweis weiter und zeigt, daß gerade die Widerspänstigkeit und der Unglaube der Israeliten der Grund des über sie verhängten Strafgerichts gewesen sei. In Verbindung mit V. 16 ist der Gedankengang folgender: „Einige waren damals widerspänstig, — nicht Alle. — Welchen zürnte nun Gott 40 Jahre lang? Nicht wahr, denen, die gesündigt hatten, die dann in der Wüste hinstarben? Welchen schwur er, daß sie nicht in seine Ruhe d. h. in den ruhigen Besitz des von ihm verheißenen Lan=

des eintreten würden? Nicht wahr, den Ungläubigen? Und so sehen wir d. i. daraus können wir also den Schluß machen, daß sie wegen ihres Unglaubens nicht (in das Land der Ruhe) eingehen konnten. — Der Verfasser hat hier die Stelle 4. Mos. 14, 28 – 30 im Auge, wo Jehova zu Israel spricht: „So wahr ich lebe! in dieser Wüste sollen eure Leichname liegen bleiben. Alle, die ihr gezählt seid von 20 Jahren und darüber, und gemurrt habt wider mich, ihr sollt nicht in das Land kommen, in welchem euch wohnen zu lassen ich geschworen, außer Josue und Kaleb." Aus dieser Stelle erklärt sich der Ausdruck *ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν*, „deren Leiber hinfielen" für: „welche starben." *δι' ἀπιστίαν* ist mit Nachdruck ans Ende gestellt; es korrespondirt dem *τοῖς ἀπειθήσασιν* V. 18. Ueberhaupt ist nach neutestamentlichem Sprachgebrauch *ἀπιστεῖν* gleichbedeutend mit *ἀπειθεῖν*. Eben weil der Glaube nicht bloß ein actus intellectus, sondern auch ein actus voluntatis ist, ist der Glauben ein obsequium (vgl. obsequium fidei Röm. 1, 5) und deßhalb eine Tugend, wie der positive Unglaube ein Ungehorsam und deshalb ein Laster. — Hiermit schließt die erste Abtheilung in der Beweisführung. Aus der Geschichte des israelitischen Volkes hat der Verfasser gezeigt, daß es gerade der Unglaube gewesen, welcher die Israeliten in der Wüste zu Grunde gerichtet und sie nicht habe in das verheißene Land der Ruhe kommen lassen. Jetzt geht er zu dem zweiten Theile seines Beweises über und zeigt, daß diese angeführten Worte des Psalmisten auch jetzt noch ihre volle Geltung haben und auf die Gläubigen gültige Anwendung finden.

4, 1. Dieser V. kann verschieden übersetzt und gedeutet werden. Was zunächst das Verbum *ὑστερεῖν* angeht, so bedeutet dieses ursprünglich „hinter oder später sein"; dann von der Zeit gebraucht: „zu spät kommen, versäumen" Wegen der im Verbo liegenden Comparativbedeutung regiert das Wort den Genitiv der Sache, zu welcher man zu spät kommt oder die man versäumt. Allein der Genitiv *καταλειπομένης ἐπαγγελίας* ist nicht von *ὑστερηκέναι* abhängig, sondern ist mit der Vulgata als genit. absolut. zu fassen. Das *δοκῇ* läßt eine doppelte Deutung zu, je nach-

dem wir es durch „scheinen, erfunden werden" oder durch „meinen, glauben" übersetzen. Nehmen wir das Wort in der letztern Bedeutung, so müssen wir übersetzen: „Hüten wir uns nun, daß nicht etwa, da die Verheißung in seine Ruhe einzugehen zurückgelassen ist, Einer von euch zu spät gekommen zu sein meine." Nach dieser Uebersetzung will der h. Verfasser hier bloß vor einer falschen Ansicht warnen. Man solle, will er hiernach sagen, nicht meinen, daß die Worte des Psalms nicht auch jetzt noch ihre volle Geltung hätten, daß das im Psalm anberaumte „Heute" schon vorbei sei; vielmehr dauere dies σήμερον noch immer fort. Das οὖν ist dann nicht folgernd, sondern drückt nur das Fortschreiten des Gedankens aus. Dieser Deutung steht hauptsächlich das φοβηθῶμεν entgegen. Hätte der h. Verfasser bloß vor einer falschen Ansicht oder Meinung warnen wollen, so würde er gewiß nicht diesen starken Ausdruck gewählt haben. Besser also nehmen wir mit Estius u. A. δοκῇ in der ersten Bedeutung und übersetzen: „Fürchten wir uns also, daß nicht vielleicht Einer von euch, da die Verheißung in seine Ruhe einzugehen zurückgelassen ist, zu spät gekommen zu sein erfunden werde." Dann drückt οὖν die Folgerung aus und δοκῇ ὑστερηκέναι ist nur eine feinere Ausdrucksweise für das einfache ὑστερήσῃ. Der Verfasser will hiernach nicht vor einer bloßen falschen Meinung, sondern vor dem faktischen Ausgeschlossenwerden warnen, und der Sinn ist: da die Israeliten wegen ihres Unglaubens nicht in das Land der Ruhe eingingen und die Verheißung, einzugehen in die wahre Ruhe Gottes, noch immer fortbesteht, so müssen wir wohl auf unserer Hut sein, daß wir nicht zu spät kommen, und somit von dieser Ruhe ausgeschlossen werden wie die Israeliten.

V. 2 Der h. Verfasser begründet hier zunächst das vorhergehende καταλειπομένης ἐπαγγελίας. Die Verheißung, in die Ruhe Gottes einzugehen, ist mit dem Einzuge der Israeliten in das Land Kanaan nicht völlig erfüllt und aufgehoben; vielmehr war das Land Kanaan nur ein Vorbild des wahren Landes der Ruhe, das auch uns verheißen ist: „Denn wir haben auch die frohe Botschaft (in

seine Ruhe einzugehen) gleichwie jene." *εὐαγγελίζεσθαι* findet sich im N. T. häufig in passiver Bedeutung sowohl mit dem Nominativ des Gegenstandes, der verkündigt wird, als auch mit dem Nominativ der Person, der die Botschaft verkündiget wird. Es heißt sowohl *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται* als auch *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.* — Schwierig ist die Erklärung des Folgenden: *ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν κ. τ. λ.* wegen der verschiedenen LAA., die in den Handschriften und alten Versionen sich finden. Lachmann hat die LA. *συγκεκρασμένους . . . ἀκούσασιν,* Tischendorf *συγκεκραμένος . . . ἀκούσασιν* aufgenommen. Statt *ἀκούσασιν* findet sich dann noch *ἀκουσθεῖσιν.* Lesen wir 1) *συγκεκραμένους — ἀκούσασιν,* so müssen wir, da *συγκεράννυσθαί τινι* „sich mit Jemanden vergesellschaften, verbinden" heißt, übersetzen: „weil sie sich nicht im Glauben mit denen, die gehört hatten, verbanden." Unter *ἀκούσασι* sind dann Josue und Kaleb zu verstehen, und es wird mit diesen Worten angespielt auf die Erzählung 4. Mos. Kap. 13 und 14. Lesen wir 2) *συγκεκραμένους — ἀκουσθεῖσι,* so ist zu übersetzen: „da sie sich nicht im Glauben dem, was sie gehört hatten d. h. der Verheißung, die Gott ihnen durch Moses gab, daß er sie in das Land Kanaan einführen und ihnen Ruhe geben würde, anschlossen." Nehmen wir 3) die am meisten verbürgte LA. *συγκεκραμένος — ἀκούσασι,* so müssen wir den Dativ *ἀκούσασι = ἀπὸ τῶν ἀκουσάντων* fassen, und übersetzen: „Aber nicht nützte ihnen das gehörte Wort, indem es nicht mit Glauben verbunden wurde von denen, die es gehört hatten." Diesen Sinn gibt auch die Itala: Non temperatus fide auditorum; und der h. Hieronymus: Non admistus fidei ex iis, qui audierunt. Diese LA. zieht auch Estius vor und er gibt den Sinn treffend so an: promissionis sermo, quem audierant, nihil eis profuit, imo magis obfuit, propterea quod ipsis, qui audierant, non esset fide contemperatus, sine qua mixtura verbūm, tanquam pharmacum, non prodest, sed nocet. Contemperatur autem fide, quandoqui audit fide recipit. Die Vulgata hat endlich 4) gelesen *συγκεκραμένος — ἀκουσθεῖσι,* denn sie übersetzt: Non admistus fidei ex iis, quae audierunt. Wol=

len wir in diese dunklen Worte einen Sinn bringen, so scheint der passendste der, den die glossa ordin. und der Censor des Estius angibt: „das gehörte Wort nützte ihnen nicht, da es nicht vereint war mit Glauben, welchen sie aus dem, was sie gehört, hätten fassen müssen." Non coniunctus cum fide, quam ipsa, quae audierant, promissa illis conciliare debuerunt.

V. 3—5. Das Präsens εἰςερχόμεθα hat die Vulgata hier mit dem Futur ingrediemur übersetzt und zwar mit Recht; das Präsens ἔρχομαι hat oft die Bedeutung des Futurs (vgl. ὁ ἐρχόμενος, qui venturus est, Matth. 11, 3. Luk. 7, 19. 20 u. a. St.). Das γάρ bezieht sich auf das ἐσμεν εὐηγγελισμένοι, welches hier noch einmal durch εἰςερχόμεθα hervorgehoben und näher erläutert wird. Es entspricht unserm „ja": „Ja wir werden eingehen in die Ruhe, wenn wir (nicht bloß gehört, sondern) geglaubt haben." Das πιστεύσαντες steht dem ἀκούσασι entgegen, und die Gedankenverbindung ist folgende: Hüten wir uns, daß wir zu jener Verheißung, die auch uns noch gilt, nämlich einzugehen in seine Ruhe, nicht zu spät kommen. Denn auch wir haben diese frohe Verheißung erhalten, gleichwie jene; jenen aber nützte sie nicht, weil sie nicht glaubten. Ja auch wir werden eingehen, wenn wir geglaubt haben. — Beides nun, daß auch uns die Verheißung noch gelte, und daß sie uns nur in sofern gelte, als wir glauben, sucht der h. Verfasser seinen Lesern aus dem Ausspruche Gottes: „daher schwur ich in meinem Zorne: sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe", zu beweisen. Zu diesem Zwecke untersucht er zuerst, was der Ausdruck κατάπαυσίς μου bezeichne. Unter dieser „Ruhe Gottes", sagte er, könne im höchsten Sinne nicht das Land Kanaan verstanden sein; vielmehr bezeichne der Ausdruck jene Gottesruhe, welche nach der Schöpfung eingetreten sei, wo Gott sah, daß Alles gut sei, und wo Alles in ihm, und er von allen seinen Werken ruhete. Diesen Beweis leitet der Verfasser ein durch καίτοι, welches die Vulgata richtig mit et quidem = nempe übersetzt. Das τῶν ἔργων . . . γενηθέντων kann man entweder als genit. absol. fassen: „in meine Ruhe, näm-

lich als die Werke von Anbeginn der Welt vollbracht waren"; oder man kann vor ἔργων ein τήν scil. κατάπαυσιν ergänzen: „nempe in illam requiem ab operibus a fundatione mundi factis." Erstere Fassung verdient aber den Vorzug. — V. 4 und 5 wird dann das in dem καίτοι ... γενηθέντων Angedeutete näher begründet; es wird aus einer Schriftstelle 1. Mos. 2, 2 nachgewiesen, daß der Ausdruck ἡ κατάπαυσίς μου im höchsten Sinne die „Gottesruhe" und nicht bloß den ruhigen Besitz des Landes Kanaan bezeichne. „Denn", sagt der Verfasser, „es heißt vom siebenten Tage also: „Und Gott ruhete am siebenten Tage von allen seinen Werken"; und in diesem (d. i. in der vorliegenden Stelle heißt es) wiederum: Sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe." Der Nachdruck liegt auf κατέπαυσε und κατάπαυσις. Den Schluß, der aus der Vereinigung beider Stellen sich ergibt, verschweigt der Verfasser, weil die Leser ihn leicht selbst ziehen können. Er ist der: Also ist doch wohl an beiden Stellen von derselben Ruhe, nämlich von der „Ruhe Gottes", die Rede, also von einer Ruhe, die immer dauert. — εἴρηκεν scil. ἡ γραφή. Zu πού vgl. 2, 6.

V. 6—10. Nachdem der Verfasser gezeigt, was unter κατάπαυσίς μου zu verstehen sei, geht er nun zu dem zweiten Theile seines Beweises über und zeigt, daß auch wir noch immer in diese Gottesruhe eingehen können. „Da es nun bleibt, daß Einige in diese Ruhe eingehen, und die, welche früher die Verheißung empfingen, nicht eingegangen sind aus Ungehorsam: so bestimmt er wiederum einen Tag, ein „Heute", indem er (wie vorher gesagt) so lange Zeit nachher beim David spricht: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet nicht eure Herzen."" Denn hätte Josue sie zur Ruhe gebracht, so würde er nicht nach diesem von einem andern Tage reden. Demnach ist noch übrig eine Sabbathsruhe dem Volke Gottes; denn wer eingegangen ist in seine Ruhe, der hat selbst auch sich zur Ruhe begeben von seinen Werken, wie von

den seinigen Gott." Der Gedankengang dieser VV. ist der: Da nun wegen der beständigen Fortdauer dieser Gottesruhe noch fortwährend Einige in diese Ruhe eingehen können; die Israeliten aber nicht eingegangen sind wegen ihres Unglaubens, und Gott Genossen seiner Ruhe haben will, so läßt er lange Zeit nach dem Einzuge Israels in das Land Kanaan durch David uns wieder zurufen: „Heute, wenn *ihr* seine Stimme hört, verhärtet euer Herz nicht." Auch hieraus, daß Gott durch David ein neues „Heute" anberaumt, folgt, daß nicht von der Ruhe des gelobten Landes die Rede sein könne; denn Josue führte die Israeliten in diese Ruhe wirklich ein; es könnte also, wenn mit dem Einzuge der Israeliten in das gelobte Land die Verheißung ganz erfüllt wäre, nicht durch David ein neuer Aufruf ergehen, in seine Ruhe einzugehen. Daraus folgt dann als Schluß: Also dem wahren Volke Gottes, dessen Heerführer der wahre Josue, Jesus Christus, ist, bleibt eine Ruhe übrig, in welche sie eingehen können und von der die Ruhe im Lande Kanaan und auch die irdische Sabbathruhe nur ein schwaches Vorbild war. Jene ist weit höherer Art, denn sie ist Theilnahme an der Ruhe, die Gott selbst genießt. — *ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται* „da es nun bleibt" oder „da es nun noch übrig ist, daß..." Der Verfasser will sagen: da die Ruhe Gottes immer fortdauert, so bleibt also immer die Möglichkeit für uns in dieselbe einzugehen; und da diejenigen, an welche früher die Verheißung erging, in die Ruhe Gottes einzugehen, wegen ihres Unglaubens ausgeschlossen wurden, Gott aber Genossen seiner Ruhe haben will, so bestimmte er durch David wieder einen neuen Termin (*ἡμέραν*), ein neues „Heute", um die Menschen zum Eintritte in diese Ruhe einzuladen. Das *προ* in *προείρηται* bezieht sich auf die vorhergehende Anführung dieser Stelle 3, 7 ff. — V. 8 wird dann das V. 6 Gesagte näher begründet. Aus dem Umstande, daß Gott lange nach dem Einzuge der Israeliten in das Land Kanaan durch David ein neues „Heute" anberaumt, und zum Eingange in seine Ruhe einladet, folgt, daß die Worte „meine Ruhe" im höhern Sinne zu verstehen seien. Denn wenn Josua (יְהוֹשׁוּעַ, LXX: *Ἰησοῦς*) die Israeliten wirklich in diese Ruhe eingeführt hätte,

so hätte Gott nicht von Neuem durch David die Menschen auffordern können, daß sie ihr Herz seinem Rufe nicht verschlössen, damit sie nicht von seiner Ruhe ausgeschlossen würden. — Daraus folgt dann der Schluß V. 9: Also dem wahren Volke Gottes, und das sind eben die Gläubigen (V. 3), steht der Eintritt in die wahre Ruhe Gottes noch immer offen. Der Verfasser nennt diese Ruhe in Gott hier nicht *κατάπαυσις*, sondern *σαββατισμός*, um mit diesem Ausdrucke auf den Schöpfungs-Sabbath 1. Mos. 2, 2 f. hinzuweisen, und um in diesem Worte schon anzudeuten, was er gleich ausdrücklich ausspricht, daß nämlich unsere dereinstige ewige Ruhe ähnlich sein werde der Ruhe Gottes nach der Schöpfung. Er braucht mit Bedacht das Wort *σαββατισμός*, welches sonst in der h. Schrift nicht vorkommt statt *σάββατον*, da das letztere nur den Tag bezeichnet, ersteres aber die Feier des Tages, die eigentliche Sabbathsruhe. Diese ewige Sabbathsruhe in Gott wird dann V. 10 näher beschrieben und gezeigt, worin sie bestehe. Die *ἔργα*, von denen wir dort ruhen werden, sind die Mühsalen, Leiden und Kämpfe dieses Lebens; diese werden „Werke" genannt mit Anspielung auf die Werke der Wochentage und auf die als Strafe der Sünde dem Menschen aufgelegte Arbeit, 1. Mos. 3, 17. 5, 29. Die Tage dieses Lebens sind heiße und beschwerliche Werktage; erst im andern Leben tritt der wahre Sabbath ein. Aehnlich Apok. 14, 13: „Selig die Todten, welche im Herrn sterben! Von nun an, spricht der Geist, sollen sie ruhen von ihren Beschwerden; denn ihre Werke folgen ihnen nach." Diese Ruhe der Seligen ist aber keine träge Unthätigkeit, sondern sie ist ähnlich der Gottesruhe, die aus der Vollendung des Werkes der Schöpfung hervorging, jenes Werkes, von dem es heißt: „Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe da: es war sehr gut." Mit andern Worten: sie ist eine Vollendungsruhe, jene Ruhe, in welche jedes Wesen tritt, sobald es seiner Idee vollkommen entspricht.

V. 11. An die Ausdeutung der Psalmstelle, die der h. Verfasser im Vorhergehenden gegeben hat, knüpft er zuletzt noch die dringende Ermahnung an, sich um den Eintritt in die Gottesruhe ernstlich zu bemühen, und schließt damit den

ersten Theil seiner dogmatischen Abhandlung. „So laßt uns nun ernstlich streben, einzugehen in jene Ruhe, damit nicht Jemand in gleichem Beispiele des Unglaubens falle.“ — *σπουδάζειν* eigentlich „sich beeilen“, dann: „etwas mit Ernst und Eifer betreiben, ernstlich nach etwas streben.“ Der Ausdruck erinnert an den Ausspruch des Herrn: „Das Himmelreich leidet Gewalt“; nur wenn wir Gewalt brauchen d. i. allen Ernst und Eifer anwenden, werden wir eingehen in „jene (obenbezeichnete) Ruhe.“ *ὑπόδειγμα* ist hier soviel als *παράδειγμα* „Beispiel.“ Das *ἐν* ist scharf genommen hier nicht = *εἰς*, wie es die Vulgata genommen, sondern es bezeichnet den Zustand: „in gleichem Beispiele des Unglaubens seiend“, das heißt dann: „als ein gleiches Beispiel des Unglaubens.“

V. 12. 13. „Denn lebendig *ist* Gottes Wort und kräftig und schneidender *als* *jegliches* zweischneidige Schwert und durchdringend *bis* es theilet Seele und Geist, sowohl Fugen *als* Mark, und Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens; und kein Geschöpf *ist* vor *ihm* verborgen, sondern Alles bloß und aufgedeckt vor den Augen dessen, mit dem wir es zu thun haben.“ Die eben gegebene Ermahnung zum ernstlichen Streben nach dem Eintritte in die Ruhe Gottes wird hier begründet; daher *γάρ*. Die Interpreten sind darüber verschiedener Meinung, ob der h. Verfasser hier unter dem Ausdrucke *ὁ λόγος* das Wort Gottes überhaupt oder das persönliche Wort, die zweite Person in der Gottheit, verstanden habe. Ohne Zweifel ist aber die erstere Fassung die richtige. Denn abgesehen davon, daß die Benennung *ὁ λόγος* für die zweite Person in der Gottheit im N. T. nur beim h. Johannes vorkommt, so will der Verfasser dem ganzen Zusammenhange nach nur ausdrücken, daß das Wort der Verheißung und Drohung, welches Gott im A. T. sprach, und welches oben V. 2 bereits *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς* genannt wurde, nicht ein todtes, längst verschollenes Wort sei, sondern ein lebendiges, noch immer geltendes. Aus demselben Grunde nannte er oben 3, 12 Gott mit Nachdruck *τὸν ζῶντα*. — Im letzten Grunde fallen allerdings beide An-

sichten wieder zusammen. Denn alle Worte, welche Gott in der Zeit von dem ersten fiat lux der Schöpfung bis zum Ende der Welt sprach und sprechen wird, waren von Ewigkeit her enthalten in dem einen Urworte, dem Logos Gottes *κατ᾽ ἐξοχήν*. — Der Verfasser nennt nun das Wort Gottes zuerst „lebendig"; denn es ist nicht wie unser Wort ein bloßer Schall, der die Luft bewegt, eine bloß äußere Hülle, in welche wir den Begriff einkleiden, um diesen uns selbst und Andern gleichsam sichtbar zu machen, sondern es trägt als Ausdruck der lebendigen ewigen Wahrheit, als Theil des einen Urwortes eine innere lebendige Triebkraft in sich, so daß es, von der menschlichen Seele im Glauben aufgenommen, ein Fruchtkeim wird, der vielfältige Frucht bringt (vgl. die Parabel vom Säemanne Matth. 13, 3 ff.). Wenn Gott in die Seele des Menschen spricht, so theilt er keine bloßen Begriffe, keine äußern Worte mit, welche nur die äußern Formen der Wahrheit sind, sondern die wesentliche Wahrheit selbst. Vgl. Thomas v. Kemp. Nachf. Christi III. 2. 3: „Meine Worte sind Geist und Leben." — Das Wort Gottes wird weiter *ἐνεργής* „kräftig, wirksam" genannt: denn es trägt die Kraft der Erfüllung in sich: Gott spricht und es geschieht. „Wie der Regen", spricht der Herr Jes. 55, 10. 11, „vom Himmel fällt und nicht mehr dahin zurückkehrt, sondern die Erde tränket und durchfeuchtet und fruchtbar macht, daß sie Saamen gibt zum Säen und Brod zum Essen: so wird's auch mit meinem Worte sein, das aus meinem Munde geht; es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern Alles ausrichten, was ich will, und Gelingen haben in dem, wozu ich es sende."— Der *λόγος τοῦ θεοῦ* heißt ferner: *τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον*. Die Construktion des Comparativs mit *ὑπέρ*, wie oben 1, 4 mit *παρά*, mit dem folgenden Accusativ, steht hebraisirend statt der gewöhnlichen Construktion mit dem bloßen Genitiv. Der Ausdruck *μαχ. δίστομος* entspricht dem hebräischen חֶרֶב פִּיפִיּוֹת, eigentlich „ein Schwert mit doppeltem Munde." Unserm „das Schwert frißt" liegt dasselbe Bild zum Grunde. — Das Schwert ist das Symbol der richtenden und strafenden Gerechtigkeit: „schärfer als jegliches Schwert" wird

daher hier das Wort Gottes genannt in Beziehung auf seine richtende und strafende Kraft gegen den Sünder, den es gleichsam durchbohrt und zu Boden schmettert. Ein zweischneidiges Schwert heißt das Wort Gottes, weil das zweischneidige Schwert tiefer eindringt und leichter durchdringt. Ein solches zweischneidiges Schwert war das Wort Gottes dem Paulus auf dem Wege nach Damaskus. Vgl. Apok. 1, 18, wo es vom „Menschensohne" heißt: „und aus seinem Munde ging ein schweischneidiges Schwert." Weish. 18, 15. 16. — Um die Schärfe und die eindringliche Kraft des Wortes Gottes noch mehr zu veranschaulichen, nennt der h. Verfasser die innersten und verborgensten Theile des geistigen Lebens, durch welche es hindurchdringt und die es trennt. μερισμός ist nomen actionis und soviel als ὥστε μερίζειν oder ἄχρις οὗ μερίσῃ „bis daß es trennt Seele und Geist" d. h. jeden Theil in sich; nicht ist das Wort zu fassen als Bezeichnung des Orts, wo Seele und Geist sich trennen: „bis zur Scheidung der Seele vom Geiste." (Das τε nach ψυχῆς fehlt in den meisten Handschriften und ist von Lachmann und Tischendorf gestrichen.) Die beiden folgenden Genitive ἁρμῶν und μυελῶν sind nicht dem ψυχῆς und πνεύματος koordinirt, sondern subordinirt, und bezeichnen in einem vom Körper hergenommenen Bilde die innersten geheimsten Theile der Seele und des Geistes (vgl. das lateinische medulla animae). Hiernach ist der Sinn: Wie ein scharfes zweischneidiges Schwert in den Körper dringt und die Gelenke und das Mark desselben theilt, so theilt das Wort Gottes Seele und Geist und dringt in die geheimsten Fugen, in das innerste Mark derselben ein. — Weil das Wort Gottes in die geheimsten Fugen, in das innerste Mark der Seele und des Geistes eindringt, ist es auch der „Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens", also auch des verborgensten Unglaubens. Aehnlich unser Heiland Joh. 12, 48: „Und das Wort, welches ich gesprochen habe, wird ihn richten am jüngsten Tage." Nach der Meinung des h. Thomas, dem Estius folgt, sollen die „Gedanken" den „Fugen", die „Gesinnungen" aber dem „Marke" entsprechen. — Da hier ψυχή und πνεῦμα neben einander gestellt werden, so führen diejenigen, welche

eine Trichotomie des Menschen annehmen, neben 1. Theff. 5, 23 auch unsere Stelle an, um ihre Ansicht durch Aussprüche der h. Schrift zu begründen. In der h. Schrift, sagen sie, werden ausdrücklich drei Bestandtheile des Menschen unterschieden: *σάρξ*, *ψυχή* und *πνεῦμα*, denen genau die alttestamentlichen Ausdrücke בָּשָׂר, נֶפֶשׁ und רוּחַ entsprechen. Bezeichnet nun *σάρξ* den äußern materiellen Bestandtheil des Menschen, *πνεῦμα* aber den selbstbewußten freien Geist, so ist nach den Trichotomisten die *ψυχή* ein substantiell vom Geiste verschiedenes Prinzip. Nach ihnen ist die *ψυχή* die forma corporis, das den Körper bildende und belebende Prinzip; sie ist es, welche das Band zwischen Körper und Geist bildet, die gegenseitigen Einwirkungen beider auf einander vermittelt, und damit auf beide großen Einfluß übt. Sie ist ferner die Quelle sowohl der bloß thierischen Triebe, des Hungers, des Durstes u. s. w., als auch der rein menschlichen Affekte, der Liebe, des Hasses, der Trauer, kurz der Sitz alles dessen, was die hh. Schriftsteller des N. T. *ἐπιθυμία* nennen; deshalb auch die Geburts- und Werkstätte der Sünde. — Allein diese Ansicht von einer zwiefachen Seele des Menschen, einer sinnlichen und einer geistigen, im kirchlichen Alterthume zuerst aufgestellt von Apollinaris, welcher behauptete, Christus habe wohl eine menschliche *ψυχή*, aber kein menschliches *πνεῦμα* gehabt, dann später wieder aufgegriffen von Photius und seinen Anhängern, wurde im achten allgemeinen Concil ausdrücklich verdammt. Auch das Concil von Vienne belegt jede Behauptung, „welche vermessentlich in Zweifel zieht, daß die Substanz der vernünftigen und geistigen Seele wahrhaft und durch sich selbst die Form des menschlichen Leibes sei", mit dem Anathem. Wir dürfen also die beiden Ausdrücke *ψυχή* und *πνεῦμα* nicht von zwei verschiedenen Substanzen im Menschen verstehen, sondern müssen sie mit den ältern Theologen auf die verschiedene Wirkungsweise der einen geistigen Substanz im Menschen beziehen. Insofern die menschliche Seele den Körper belebt, sinnlich wahrnimmt, auf den Körper wirkt und von ihm affizirt wird, heißt sie *ψυχή*; insofern sie denkt und will, *πνεῦμα*. So der h. Thomas: Dicunt aliqui,

quod in nobis sunt diversae animae: una scilicet, quae perficit et vivificat corpus, et ista dicitur anima proprie; alia vero est spiritus habens intellectum, quo intelligimus et voluntatem, qua volumus. Et ideo ista duo magis dicuntur substantiae, quam animae. Hoc autem damnatum est in libro de ecclesiasticis dogmatibus. Et ideo dicendum est, quod una et eadem est essentia animae, quae per essentiam suam vivificat corpus et per potentiam suam, quae dicitur intellectus, est principium intelligendi. [1])

V. 13. Von dem Worte Gottes geht nun der h. Verfasser wieder zu Gott selbst über, indem er schließlich auf dessen Allwissenheit hinweiset. Wir beziehen nämlich das zweimalige *αὐτοῦ* dieses Satzes auf *τοῦ θεοῦ* V. 12, und nicht auf *ὁ λόγος*, wie jene Interpreten thun, die hier eine Personifikation des „Wortes Gottes" annehmen. *κτίσις* = *κτίσμα* „Geschöpf" überhaupt, vgl. Mark. 16, 15. Kol. 1, 15 u. a. St. *τραχηλίζειν* (von *τράχηλος* „Hals") heißt eigentlich: „beim Halse fassen", dann „aufdecken." Letztere Bedeutung erhielt das Wort wahrscheinlich von dem Gebrauche des Alterthums, wornach man die Verbrecher beim Halse faßte und ihnen den Kopf rückwärts bog, damit sie von Allen könnten gesehen werden. — Schwierig ist das *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*. Einige übersetzen: „von dem wir reden", nehmen also *πρὸς ὃν* = *περὶ οὗ* und berufen sich für diese Erklärung auf 1, 7, wo *πρὸς τοὺς ἀγγέλους* statt *περὶ τῶν ἀγγέλων* stehe. Allein diese Erklärung macht den Satz matt und läßt sich mit der Uebersetzung der Vulgata: ad quem nobis sermo, nicht vereinigen. Die griechischen Interpreten nehmen *ὁ λόγος* in der oft vorkommenden Bedeutung „Rechenschaft", also: „vor welchem wir Rechenschaft ablegen müssen." Diese Bedeutung paßt gut zu

[1]) Ebenso auch Tauler: „Des Menschen Geist hat manchen Namen nach dem Wirken und nach der Verschiedenheit der Ansicht. Zuweilen heißt der Geist eine Seele d. i. in sofern sie dem Leibe Leben gibt, und also ist sie in jeglichem Gliede, und gibt ihm Bewegung und Leben. Zuweilen heißt sie ein Geist, und dann hat sie eine nahe Sippschaft mit Gott und das ist über alles Maaß. Denn Gott ist ein Geist und die Seele ist ein Geist, und darum hat sie ein ewiges Wiederneigen und Wiederschauen in den Grund ihres Ursprunges." Pred. am 19. Sonnt. nach Dreifaltigk.

dem τετραχηλισμένα: gleichsam als Missethäter stehen wir da vor Gott, er schaut uns ins Gesicht, und wir müssen ihm Rede und Antwort stehen; auch stimmt sie schön mit mit dem Vorhergehenden, wo das Wort Gottes als Richter dargestellt ist. Neuere Exegeten erklären den Ausdruck ganz allgemein: „gegen den uns das Verhältniß stattfindet" d. i. „mit dem wir es zu thun haben", nach der hebräischen Phrase: דָּבָר לִי אֵלֶיךָ „ich habe es mit dir zu thun" (1. Kön. 2, 14. 2. Kön. 9, 5.). Im Grunde fallen aber beide Erklärungen zusammen: mit dem wir es zu thun haben in unserm ganzen Verhältnisse als Menschen, dem wir also auch Rechenschaft ablegen müssen über die Treue, womit wir sein Wort aufgenommen und beobachtet haben.

Zweiter Abschnitt.

Das Priesterthum Christi.

(4, 14 — 8, 13.)

Den Uebergang vom Mittleramte zum Hohenpriesterthume Christi macht der h. Verfasser hier ähnlich wie 3, 1 durch eine kurze Ermahnung zum Festhalten am Glauben und zum Vertrauen auf Christum. Dann von der Idee, welche allem Priesterthume zu Grunde liegt, und von den Erfordernissen zum wahren Priesterthume ausgehend weiset er nach, daß Christus wahrer Hoherpriester der Menschheit sei. Da aber diese wichtige und geheimnißvolle Lehre von dem Priesterthume Christi nur von einem durch den Glauben erleuchteten Verstande und von einem im christlichen Leben bereits erstarkten Gemüthe recht kann erfaßt und verstanden werden, so ermahnt der h. Verfasser wiederholt und nachdrücklich seine Leser zum treuen Verharren im Glauben, indem er ihnen die schrecklichen Folgen des Abfalls vom Glauben vorhält; und er ermuntert sie zum unerschütterlichen Festhalten an der christlichen Hoffnung, sie hinweisend auf das Beispiel ihres großen Stammvaters, Abrahams. Die eigentliche Darlegung der Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi wird dann angeknüpft an die Worte des Psalmisten: „Der Herr hat geschworen und es wird ihn nicht gereuen: du bist ein Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedeks." Ps. 109 (110), 4. Diese Stelle wird ausführlich ausgelegt und gedeutet und aus ihr der Vorzug des Priesterthums Christi vor dem alttestamentlichen Priesterthume nachgewiesen. — Wir haben hier den wichtigsten, zugleich aber auch den schwierigsten Abschnitt des ganzen Briefes. Das Priesterthum Christi ist der eigentliche Cardinalpunkt, worum das ganze Schreiben sich dreht.

§. 4. Idee des Priesterthums. Christus ist Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek's.

4, 14 — 5, 14.

V. 14 ff. „Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, welcher durch die Himmel hindurchgegangen ist, Jesum, den Sohn Gottes, so laßt uns festhalten am Bekenntnisse." Schon oben 2, 17 und 3, 1 hat der h. Verfasser angefangen, von dem Priesterthume zu sprechen; er hat aber dort den Gedanken wieder fallen lassen, um zuerst von dem Apostolate Christi im Vergleich mit Moses zu sprechen. Daran knüpfte sich dann die Ermahnung 3, 7 — 4, 13. Hier nimmt er nun mit *οὖν* den abgebrochenen Faden wieder auf. — Die Verbindung *ἀρχιερέα μέγαν* ist nicht so zu fassen, als ob erst beide Wörter zusammen den Begriff des eigentlichen Hohenpriesters ausdrücken, wie das hebr. הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל (da müßte es heißen *ἱερέα μέγαν*); sondern *μέγας* dient zur Bezeichnung der Erhabenheit. Diese Erhabenheit unsers Hohenpriesters zeigt sich aber darin, daß er „durch die Himmel hindurch gegangen ist." Wie nämlich die irdischen Hohenpriester durch das irdische Heiligthum hindurch in das Allerheiligste zum Symbole der Gottheit schritten, so ist Christus durch die Himmel hindurch zur unmittelbaren Gottesnähe hindurch gegangen. Vgl. unten 7, 26. 9, 11 ff. Das *μέγας* und *διεληλυθώς* wird im Folgenden näher erörtert; implicite liegt es jedoch schon im Vorhergehenden ausgesprochen, wo der Verfasser gezeigt, daß Christus höher sei als die Engel, und sitze zur Rechten Gottes. — Der Plural *οὐρανοί* ist eine Nachbildung des hebräischen שָׁמַיִם; doch liegt der Pluralform zugleich die Idee der Mehrheit der Himmel oder Himmelsregionen zu Grunde. Der h. Paulus spricht 2. Kor. 12, 2 von einem dritten Himmel, und darnach unterscheiden die ältern Theologen ein coelum aëreum, sidereum und empyreum; die Rabbinen zählen sogar sieben Himmel. *ὁμολογία* ist hier wiederum wie 3, 1 im objektiven Sinne zu nehmen = *πίστις*.

V. 15. Die Ermahnung des vorhergehenden Vs., festzuhalten an dem Bekenntnisse Jesu, wird hier näher begrün-

det: „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der mit unsern Schwachheiten nicht mitleiden könnte, wohl aber einen, der in allen Stücken auf gleiche Weise versucht ist, ohne Sünde.“ Die Erhabenheit dieses Hohenpriesters, will der Verfasser sagen, der durch alle Himmel hindurchgegangen und selbst der Sohn Gottes ist, darf uns nicht abschrecken, an ihm im Glauben festzuhalten; denn er, der hoch Erhabene, ist zugleich in alle Schwachheiten und in alles Elend des menschlichen Geschlechts eingegangen; er weiß also Mitleid mit uns zu haben. Vgl. 2, 17. 18. Schon der Prophet Jesaias 53, 3 nennt den Messias „den Mann der Schmerzen, der Schwachheit erfahren.“ Das δέ nach πεπειραμένον hebt den Gegensatz stark hervor; wir müssen es also im Deutschen durch „vielmehr“ oder „wohl aber“ geben. Zu dem κατ᾽ ὁμοιότητα ist ἡμῶν zu ergänzen. Er ist geprüft und versucht in Allem, worin wir geprüft und versucht werden; nur hat er in den Prüfungen bestanden, ist rein und unbefleckt aus den Versuchungen hervorgegangen (χωρὶς ἁμαρτίας), wohingegen wir oft fallen.

V. 16. Da nun Christus in Beziehung auf die Menschen ein mitleidiger und erbarmungsvoller (vgl. 2, 17), in Rücksicht auf Gott aber ein reiner und unbefleckter Hoherpriester ist, so können und sollen wir mit freudiger Zuversicht (μετὰ παῤῥησίας) durch ihn uns dem Gnadenthrone Gottes nahen, um von dort Gnade und Barmherzigkeit zu jeder Zeit zu empfangen. „So laßt uns denn hinzutreten mit Zuversicht zum Throne der Gnade, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden zu gelegener Hülfe.“ προσέρχεσθαι findet sich häufig in unserm Briefe und entspricht dem hebräischen קָרַב, welches das Hinzutreten zu Gott durch Opfer bezeichnet (daher הִקְרִיב „opfern“, eigentlich: „Gott etwas nahe bringen“). In dem θρόνος τῆς χάριτος liegt dann gewiß eine Hindeutung auf den Gnadenstuhl (ἱλαστήριον, כַּפֹּרֶת) des A. B., zu welchem als dem Centralpunkte göttlicher Gegenwart und Offenbarung der Hohepriester als Vertreter des ganzen Volkes einmal im Jahre trat, um durch das Opfer die Sünden des ganzen Volkes

zu sühnen. Christus aber, als ewiger Hoherpriester, sitzt fortwährend zur Rechten dieses Gnadenthrones (8,1. 12,2), und er bringt immerfort sein Kreuzesopfer dem himmlischen Vater für uns dar. Und mit eben diesem Kreuzesopfer, dessen reale Darstellung wir in dem allerheiligsten Meßopfer feiern, können und sollen auch wir uns durch ihn dem Gnadenstuhle Gottes nahen und dadurch zu jeder Zeit, wo es Noth thut (und wann thäte es nicht Noth?), Gnade und Barmherzigkeit suchen und finden. ἔλεος bezieht sich mehr auf die Vergebung der Sünden und Befreiung von Leiden; χάρις aber auf die Mittheilung höherer Gnadengaben: εὔκαιρος, opportunus = ubi opus est.

5, 1 ff. „Denn jeglicher Hoherpriester, indem er aus Menschen genommen wird, wird für Menschen bestellt für ihre Angelegenheiten vor Gott, damit er darbringe Gaben und Opfer für Sünden, als einer, der Nachsicht zu üben vermag mit Unwissenden und Irrenden, da auch er selbst von Schwachheit umgeben ist, und um derselben willen wie für das Volk so auch für sich selbst Opfer darbringen muß für Sünden." Gleich beim Beginne seiner Abhandlung über das Hohepriesterthum Christi legt der h. Verfasser hier die Hauptidee, die allem Priesterthume zu Grunde liegt, seinen Lesern dar. Der Priester soll seiner Idee nach der Mittler sein zwischen Gott und der Gemeinde; er soll in Beziehung auf Gott die Gemeinde entsündigen und sühnen, ihr Opfer weihen und Gott darbringen; in Beziehung auf die Gemeinde aber soll er die ihm von Gott mitgetheilten Gnaden ausspenden und so die Gemeinde heiligen. Der Priester bildet somit das lebendige Mittelglied zwischen Gott und der Gemeinde; er ist der Leiter, wodurch von unten nach oben die Gebete und Opfer der Menschen, von oben nach unten aber die Gnaden und Gaben Gottes fließen. Als ein solches Mittelglied muß aber der Priester einerseits mit der Gemeinde in organischer Verbindung stehen, er muß ein Glied der Gemeinde sein; andererseits aber auch nothwendig höher stehen als die Gemeinde. Denn um Träger und Leiter der göttlichen Gnade zu sein, muß er von Gott selbst berufen und

angeordnet sein. Der Priester ist nicht das Produkt der Gemeinde; denn die Gemeinde kann in ihren Erzeugnissen nicht über sich hinausgehen. Auch kann das Priesterthum nicht von der Gemeinde übertragen werden; denn die Gemeinde kann nicht geben, was sie selbst nicht hat und was nur Gott verleiht. — Durch γάρ wird dieses an das V. 15 Gesagte angeknüpft. Dort hat der Verfasser gesagt, daß unser Hoherpriester, Christus, Mitleid mit uns zu haben vermöchte, da er selbst als Mensch alles menschliche Elend an sich erfahren habe. Daß nun Christus Mensch und in Allem, die Sünde ausgenommen, uns gleich werden mußte, um unser Hoherpriester zu sein, weiset der Verfasser hier aus der Idee des Priesterthums, wie oben 2, 14 ff. aus der Idee des Mittleramtes nach. Das Particip. λαμβανόμενος gehört nicht zum Subjekte: „jeder aus Menschen genommene Hoherpriester"; sondern ist Prädikat. Richtig wird dann von Einigen hier bemerkt, daß dieser Particialsatz einen Hauptgedanken in sich schließe, und dem Sinne nach dem mit dem verbo finito stehenden Satze: ὑπὲρ ἀνθρ. καθίσταται ganz koordinirt stehe. Daher übersetzen sie: „denn jeglicher Hoherpriester wird aus Menschen genommen und für Menschen angestellt." Der Verfasser gibt mit diesen Worten das erste Erforderniß zum legitimen Priesterthume an: der Hohepriester muß einerseits ein Glied der Menschheit und andrerseits doch wieder der Menschheit enthoben sein, da er das Mittelglied zwischen Gott und der Menschheit bilden soll. — Das τὰ πρὸς τὸν θεόν steht hier wie oben 2, 17: „in Beziehung auf die Angelegenheiten bei Gott, auf das Verhältniß zu Gott" d. i. vor Gott. Der Priester soll die Gemeinde sühnen und so die durch die Sünde abgebrochene Verbindung der Menschheit mit Gott wieder herstellen. Dies geschieht aber nur durch Opfer. Daher: „damit er darbringe Gaben und Opfer." προσφέρειν ist der terminus technicus für „opfern", und entspricht ganz dem hebräischen הִקְרִיב. δῶρον entsprechend dem hebräischen מִנְחָה bezeichnet eigentlich das unblutige, θυσία aber das blutige Opfer. Wollten wir also hier δῶρα im eigentlichen Sinne nehmen, so gehörte ὑπὲρ ἁμαρτιῶν bloß zu θυσία, denn für die Sünden wurden keine unblutige Opfer darge-

bracht. Allein da *δῶρον* bei den LXX auch, wie das hebräische קָרְבָּן, vom blutigen Opfer steht (vgl. 1. Mos. 4, 4; 3. Mos. 1, 2. 3. 10), so nehmen wir hier am besten den ganzen Ausdruck *δῶρα καὶ θυσίαι* als Bezeichnung der Opfer überhaupt und ziehen *ὑπὲρ ἁμαρ.* zum ganzen Satze. — Priesterthum, Opfer und Opfern sind durchaus correlate Begriffe, daher auch im Hebräischen קְרֹבִים „Priester", קָרְבָּן „Opfer" und הִקְרִיב „opfern" bezeichnet. Die Idee, welche diesen Begriffen gemeinschaftlich zu Grunde liegt, ist die des Nahebringens zu Gott, der Vermittlung. Wäre der Mensch ursprünglich nicht gefallen, so hätte es für ihn keines äußern Opfers und keines Priesters bedurft; er wäre sich selbst Priester und Opfer zugleich gewesen, indem er sich jeden Augenblick seines Daseins ganz Gott hingegeben hätte. Als aber der Mensch dieses Selbstopfer Gott darzubringen sich weigerte, und so die Verbindung mit Gott abbrach, da bedurfte er eines Vermittlers und zwar eines von Gott gesetzten, um diese Gemeinschaft wieder herzustellen; und er bedurfte eines Verbindungsmittels und zwar eines von Gott angeordneten, damit es den Menschen sühne und heilige und stellvertretend das Selbstopfer ersetze, was der Mensch nach dem Sündenfalle Gott nicht mehr rein darbringen konnte. Und dieser Vermittler war im A. B. der Hohepriester, dieses Verbindungsmittel die von Gott angeordneten Opfer. — V. 2. Der Participialsatz *μετριοπαθεῖν δυνάμενος* ist nicht dem vorhergehenden *λαμβανόμενος* coordinirt, sondern subordinirt, und schließt sich an den vorhergehenden abhängigen Satz unmittelbar an; er soll das *ἵνα προσφέρῃ* näher erklären: Jeglicher Hoherpriester ist angeordnet zu dem Zwecke, daß er Opfer darbringe, und er wird diesem Zwecke um so eher genügen, da er selbst von allen Seiten mit Schwachheiten umgeben auch mit den Verirrungen Anderer Mitleid tragen kann. Der h. Verfasser fügt diesen Zug nebenbei hinzu, um ihn gleich V. 7 auch auf Christum anzuwenden, wie er schon V. 2, 17. 18 darauf hingewiesen hat. Er will dadurch von vorn herein den Anstoß wegräumen, der für Manche in dem Leiden und Kreuzestode Christi lag. — Das Wort *μετριοπαθεῖν* bezeich-

net etymologisch πάσχειν μετρίως, κατὰ τὸ μέτρον. Es bildete sich dieses Wort in den philosophischen Schulen, besonders in der peripathetischen. Der stoischen Gefühllosigkeit (ἀπάθεια) gegenüber empfahl Aristoteles in allen Stücken das Mittelmaaß (μετριοπάθεια). Der Weise, sagte er, müsse weder gefühllos (ἀπάθης) sein, noch auch zu leicht in Affekt gerathen (παθητικός sein), sondern müsse in Allem die Mittelstraße halten (μετριοπάθης sein). Hiernach wurde dann das Wort μετριοπαθεῖν von der Mäßigung eines jeden Affektes, sei es des Zorns oder der Traurigkeit oder des Hochmuths, gebraucht, und in dieser Bedeutung muß es auch hier genommen werden, so daß es bezeichnet: „den Affekt des Unwillens mäßigen" d. i. „Nachsicht üben." Unter ἀγνοοῦντες und πλανόμενοι haben Einige „Sünder" überhaupt verstanden ohne Rücksicht darauf, ob sie aus Irrthum oder aus Bosheit sündigten. Allerdings muß man nun zugeben, daß in der Sprache der h. Schrift Irrthum und Sünde durchaus correlate Begriffe sind. Nennen doch auch wir nicht bloß die Irrthumssünden, sondern jede Art von Sünden Fehltritte oder Vergehen; wie denn in der That jeder Sünde ein Irrthum, wenn auch nicht ein theoretischer, doch wenigstens ein praktischer zu Grunde liegt. Andere Ausleger glauben, die Sünder würden hier nur mit milderndem Ausdrucke „Unwissende und Irrende" genannt mit Rücksicht auf das μετριοπαθεῖν, weil derjenige, welcher μετριοπάθης sei, die Sünde von einer Seite fasse, die sie im weniger grellen Lichte erscheinen lasse. Allein am besten ist es doch wohl, die Ausdrücke hier in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu fassen. Denn nach dem Gesetze konnte nur der, welcher aus wenngleich sträflicher Unwissenheit oder aus Versehen gegen ein Gebot Gottes handelte, durch ein Opfer von Schuld und Strafe gereinigt werden; wohingegen diejenigen, welche „mit aufgehobener Hand" (בְּיָד רָמָה) d. i. vorsätzlich sündigten, als Empörer wider Gott mit dem Tode bestraft wurden (vgl. 4. Mos. 15, 22—31). Namentlich bezog sich das große Sühnopfer, welches der Hohepriester einmal im Jahre darbrachte, auf diejenigen Uebertretungen, welche im Laufe des verflossenen Jahres begangen, bisher noch nicht

waren durch besondere Opfer gesühnt worden, eben weil sie nicht speciell als Uebertretungen zum Bewußtsein gekommen waren. Vgl. 3. Mos. 4, 13 ff. Kap. 16 und unten 9, 7, wo der Verfasser diese Sünden *ἀγνοήματα* nennt. — Die Construktion *περίκειμαί τι* ist ächt griechisch. Der Ausdruck wird gewöhnlich von Kleidern gebraucht, die den Körper umschließen. Also: der Hohepriester kann um so eher Nachsicht üben, da er selbst von allen Seiten mit Schwachheit, wie mit einem Gewande, umgeben ist. — V. 3. *Καὶ δι' αὐτὴν* (so lesen Cod. ABCD*, Chrysostomus, Theodoret, Lachmann, Tischendorf) scil. *ἀσθένειαν* „und um dieser (Schwachheit) willen." Die Vulgata hat propterea; sie hat also *ταύτην* mit dem text. recept. gelesen und dazu *αἰτίαν* ergänzt. Zu dem *καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ* ... ist zu vergleichen 3. Mos. 4, wo verordnet wird, daß der Hohepriester am großen Versöhnungstage zuerst einen Stier als Sündopfer für seine eigenen und seines Hauses Sünden darbringe, ehe er an die Sühnung der Sünden des Volkes gehe. Ferner vgl. 3. Mos. 9, 7 ff. und Kap. 16. Unten 7, 27 kommt der Verfasser wieder hierauf zurück.

V. 4. Hier wird das zweite Erforderniß des legitimen Hohenpriesters angegeben: „Und nicht nimmt sich selbst Einer die Ehre, sondern indem er von Gott berufen wird, wie Aaron." Es ist also, nach diesen Worten, unsers h. Verfassers, nicht genug, daß der Hohepriester aus Menschen genommen und für Menschen angeordnet ist, sondern seine Berufung und Einsetzung muß auch von Gott ausgehen. Eben weil der Priester der Träger und Leiter der göttlichen Gnade sein soll, muß er von Gott angeordnet sein, von Gott seine Sendung erhalten; mit andern Worten: sein sacerdotium muß ein sacramentum sein, Denn nur von Gott allein hängt es ab, welchen er zum Leiter seiner Gnadenströmungen machen will. — Hiernach schließt sich dieser Satz mit *καὶ* genau an V. 1 an und ist diesem koordinirt. Das *λαμβάνει* hier bildet mit dem *λαμβανόμενος* V. 1 eine Paronomasie: der Hohepriester wird genommen aus Menschen und nimmt sich nicht selbst d. i. eigenmächtig (vgl. Joh. 3, 27) diese Würde. *τιμή* bezeichnet hier, wie oft das lateinische honor, nicht die

Ehre, sondern die Würde und zwar die hohepriesterliche. Zu dem ἀλλὰ καλούμενος ὑ. τ. θ. muß man aus dem Vorhergehenden ergänzen: λαμβάνει αὐτήν. — καθώσπερ (Cod. ABD*, Tischendorf; Cod. C* hat καθώς, Lachmann) καὶ Ἀαρών. Aaron wurde ursprünglich von Gott selbst zum Hohenpriester berufen, vgl. 2. Mos. 28, 1. 29, 4 ff. 3. Mos. 8, 1. 4. Mos. 3, 10; nach dem Aufstande des Korah und seiner Genossen wurde er auf wunderbare Weise als solcher von Gott bestätigt, vgl. 4. Mos. 16—18.

V. 5—10. Hier wendet nun der h. Verfasser das vorher vom Hohenpriesterthum im Allgemeinen Gesagte auf Christum an. Da er aber das erste Erforderniß, daß der Hohepriester aus Menschen genommen d. i. selbst Mensch sein müsse (V. 1), schon oben 2, 14 ff. als bei Christus stattfindend nachgewiesen hat, so geht er hier gleich zu dem zweiten Requisite, welches er V. 4 angegeben, über: „So hat auch Christus nicht sich selbst verherrlicht, daß er Hoherpriester geworden, sondern der, welcher zu ihm sprach: „„Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt."" Wie er auch anderswo sagt: „„du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's."" — Das Wort δοξάζειν „verherrlichen" findet sich häufig, besonders beim h. Johannes von der Verherrlichung Christi im Vater, welche mit seiner Auferstehung begann. So nun auch hier. Mit der Glorifikation seiner menschlichen Natur begann aber zugleich auch sein eigentliches Hohepriesterthum. Denn da trat Christus mit seinem vollbrachten Kreuzesopfer in das himmlische Allerheiligste und sitzend zur Rechten des wahren Gnadenstuhles bringt er fortwährend dieses eine Opfer seinem himmlischen Vater dar. Hier auf Erden in seiner leidenden Menschheit war Christus mehr das Opfer, das Lamm, welches der Welt Sünden trug und geschlachtet wurde; dort in seiner verklärten Menschheit ist er aber der fortwährende Hohepriester, der sein Volk, die Gläubigen, beim Vater vertritt; daher γενηθῆναι ἀρχιερέα. Vgl. 7, 27. 8, 11 ff. 10, 12. Die Stelle: „Mein Sohn bist du u. s. w." aus Ps. 2, 7 ist bereits oben zu 1, 5 erklärt. Es ist dort gezeigt, daß das σήμερον mit dem Apostel Paulus (Apstg.

13, 33) auf die mit der Auferstehung Christi beginnende Periode seiner Verherrlichung müsse bezogen werden. Da, bei seiner Auferweckung, erklärte ihn der Vater feierlich durch die That vor der ganzen Welt als seinen Sohn und setzte ihn den Gottmenschen Christus zum Könige der ganzen Welt ein. — V. 6. Der zweite Ausspruch ist genommen aus Ps. 109 (110), 4. Die Messianität dieses Psalms ist bereits oben zu 1, 13 nachgewiesen. Da unser Verfasser den reichen Gehalt dieses Ausspruchs unten Kap. 7 selbst darlegt, so brauchen wir hier nichts darüber zu sagen. Das *κατὰ τὴν τάξιν* entspricht dem hebräischen עַל־דִּבְרָתִי „nach der Weise"; unten 7, 15 steht dafür *κατὰ τὴν ὁμοιότητα*.

V. 7 ff. „Welcher in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen zu dem, welcher ihn vom Tode zu erretten vermochte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht und um der Ergebung willen Erhörung gefunden, und, obwohl Sohn, den Gehorsam gelernt hat an dem, was er gelitten, und zur Vollendung gelangt für Alle, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heils geworden ist, verkündet von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek's." Daß Christus das Hohepriesterthum sich nicht selbst angemaßt, sondern dasselbe von Gott empfangen habe, wird hier weiter erörtert und zwar dadurch, daß darauf hingewiesen wird, wie er während seines Lebens sich stets in einem Gehorsamsverhältnisse zum Vater gehalten und eben durch diesen Gehorsam sich seine Verherrlichung und damit das Hohepriesterthum für die Gläubigen verdient habe. Zugleich wird aber hier das oben 4, 15 und 5, 2 nur eben Angedeutete ausgeführt. Der Hauptgedanke liegt in den Worten: *ἔμαθεν... ὑπακοήν* V. 8, woraus dann V. 9 als Folge hervorgeht. Die voraufgehenden Participialsätze enthalten das, was geschichtlich dem *ἔμαθεν* vorherging, dienen somit nur dazu, diesen Hauptgedanken einzuleiten und zu begründen. *ὅς* bezieht sich auf *ὁ χριστός* V. 5 und die „Tage seines Fleisches" bezeichnen die Zeit seines irdischen Lebens; der Verfasser nennt sie Tage des Fleisches, um durch diesen

Ausdruck auf die Leidensfähigkeit Christi hinzudeuten: carnem intelligit secundum qualitates nobis notas i. e. infirmam atque passibilem. Uebrigens gehört diese Zeitbestimmung zu dem Hauptsatze ἔμαθε... τὴν ὑπακοήν, und daher ist mit Lachmann hinter αὐτοῦ ein Komma zu setzen. ἱκετηρία scil. ἐλαία oder ῥάβδος bezeichnet eigentlich den Oelzweig, welchen der Schutz- und Hülfesuchende (ἱκέτης) in der Hand hielt, um sich als solchen kenntlich zu machen; dann überhaupt „das demüthige Flehen." Gebet und Flehen wird hier als das Opfer bezeichnet, welches Christus seinem himmlischen Vater darbrachte, und zwar, heißt es, habe er dies dargebracht „mit starkem Geschrei und Thränen." Der h. Thomas und nach ihm Estius beziehen diese Worte auf den Ruf Christi am Kreuze: „Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen", und: „In deine Hände empfehle ich meinen Geist." Allein, wie aus den Worten πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτόν erhellt, will der h. Verfasser hindeuten auf das Gebet und den Leidenskampf Christi im Garten Gethsemane, wo Christus dreimal bat, daß der Kelch des Leidens an ihn vorübergehen möge. Zwar thun die Evangelien der Thränen keine Erwähnung; allein wir können füglich annehmen, daß unser Heiland, der bei andern Gelegenheiten, z. B. beim Tode des Lazarus, weinte, auch hier in dem bittersten Leidenskampfe, wo die göttliche Natur in ihm mehr zurücktrat und nur der Mensch in ihm den Kampf zu bestehen hatte, Thränen vergossen habe. Heißt es doch Matth. 26, 37: „Und er begann sich zu betrüben und zu ängstigen." Auch das „starke Geschrei" läßt sich bei einer so heftigen Gemüthsbewegung, welche den Herrn vermochte, nicht bloß knieend, sondern „fallend auf sein Angesicht" zu beten, von selbst erwarten. Nicht unwahrscheinlich ist auch, was Einige meinen, daß dem Verfasser hier die Stelle Ps. 22, 25: „In meinem Schreien zu ihm erhörte er mich", vor Augen schwebte. Diese Gebete und Flehungen Christi bezogen sich, wie aus dem σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου hervorgeht, auf seine Befreiung vom Tode. Wie kann es nun aber gleich heißen, daß Christus erhört sei? Blieb er doch nicht vom Tode frei? Die Antwort hierauf liegt in dem ἐκ θανάτου, welches nicht mit ἀπὸ

θανάτου zu verwechseln ist. Die Bitte Christi nämlich, daß der Leidenskelch an ihm vorübergehe, wurde nicht erfüllt insofern, daß er vom Tode befreit blieb, wohl aber insofern, daß er aus dem Tode errettet wurde durch die Auferstehung, daß der Tod also wirklich ihn nur vorübergehend berührte. Vgl. Apstg. 2, 24. — Das ἀπὸ τῆς εὐλαβείας wird von der Vulgata gut übersetzt durch pro sua reverentia (das sua fehlt im Griechischen). Christus ist erhört worden „gemäß seiner Ehrfurcht" gegen seinen himmlischen Vater d. h. gemäß jener demüthigen Hingabe an den Willen seines himmlischen Vaters, womit er betete: „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe."

V. 8. Das καίπερ ὢν υἱός bezeichnet das Auffallende, daß Christus sogar als Gottessohn lernen mußte, und zwar durch Leiden lernen mußte. In dem ἔμαθε und ἔπαθε liegt ein Wortspiel, wie es oft im Griechischen durch die Verbindung der Wörter παθεῖν — μαθεῖν, πάθημα — μάθημα sich findet. Man hat es hier im Deutschen nachahmen wollen durch die freie Uebersetzung: „Welcher in dem, was er erlitt, sich den Gehorsam erstritt." Wie kann nun aber von Christo gesagt werden, daß er Gehorsam lernte, da er doch auch als Mensch durch die sogenannte scientia infusa Alles kannte, was von einem Geschöpfe irgend erkannt werden kann? Die Antwort liegt in dem ἀφ' ὧν ἔπαθε gegeben; in seinen Leiden übte Christus praktischen Gehorsam, machte er so zu sagen die Schule des Gehorsams bis zum Ende durch. Das „Lernen" ist also hier nicht so sehr in der Bedeutung: „sich etwas Neues aneignen" zu fassen, als vielmehr in dem Sinne: „das Gewußte durch praktische Ausübung sich tiefer einprägen." Als analoges Beispiel führt man den Satz an: „Wer denkt, lernt denken."

V. 9 f. Dieser Satz spricht die Folge des im vorhergehenden Hauptsatze Enthaltenen aus, und um diese Folge auch in der Uebersetzung auszudrücken, könnten wir ein „so" einschalten: „und so zur Vollendung gekommen . . ." Eben durch seinen Gehorsam wurde Christus auch seiner menschlichen Natur nach vollendet, τελειωθείς, kam der Mensch in ihm zu seinem τέλος, zu seinem Ziele, wozu der Mensch überhaupt ursprünglich von Gott geschaffen war

(vgl. 2, 10). Daher ist es Lehre unserer Dogmatik, daß Christus durch sein Leiden nicht bloß für uns, sondern auch für sich, d. h. für seine menschliche Natur, im eigentlichsten Sinne verdiente; und zwar verdiente er für sich, als Menschen, die Verklärung des Leibes und das Sitzen zur Rechten seines himmlischen Vaters. So auch als Mensch vollendet ist Christus für uns geworden der Urheber (αἴτιος vgl. oben 2, 10: ἀρχηγος τῆς σωτηρίας ἡμῶν) unsers Heils. Er ist dies geworden theils insofern als sein Gehorsam uns zu Gute kommt (satisfactione vicaria), theils insofern er für uns beim Vater ewige Fürbitte leistet, vgl. 7, 25. Diese stellvertretende und fürbittende Thätigkeit bildet das fortwährende opus sacerdotale Christi im Himmel, dessen reale Darstellung auf Erden wir im allerheiligsten Meßopfer feiern. ὑπακούοντες = πιστεύοντες V. 4, wie oben 4, 6 ἀπείθεια = ἀπιστία 3, 19. — V. 10 geht der Verfasser auf die V. 6 angeführte Psalmstelle wieder zurück. Christus, durch seinen Gehorsam im Leiden vollendet, ist der Urheber des Heils für Alle geworden, die an ihn glauben, und deshalb von Gott bereits im A. T. als Hoherpriester verkündigt und zwar als Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek.

§. 5. Rüge, Warnung, Ermunterung.

5, 11 — 6, 20.

Ehe der h. Verfasser zur Ausdeutung der V. 6 angeführten Psalmstelle übergeht, schiebt er erst eine theils rügende, theils ernstlich warnende, theils liebevoll ermunternde Zwischenrede ein. Der eben angeführte Ausspruch, daß Christus ein Hoherpriester sei nach der Ordnung des Melchisedek, habe, sagt der Verfasser, eine tiefe Bedeutung und gebe zu wichtigen Lehren Veranlassung; leider aber hätten seine Leser das geistige Verständniß für solche tiefere Wahrheiten fast verloren. Es sei fast nöthig, ihnen wie Schülern die Anfangsgründe der christlichen Lehre wieder vorzutragen, obwohl sie schon so lange im Christenthume gelebt, daß sie bereits Lehrer sein könnten. Aber eben deshalb, weil sie schon so lange Christen sind, will der Verfasser ihnen jetzt

nicht wieder die ersten Elemente des Christenthums vortragen, sondern gleich zu der höheren Lehre vom Priesterthume Christi voranschreiten, da es ohnehin unmöglich sei, diejenigen, welche von der Kirche abgefallen seien, nachdem sie die Gnade und Wahrheit des Christenthums innerlich verkostet hätten, durch bloßen Unterricht in den Anfangsgründen zurückzuführen. Ein solcher freventlicher Abfall von der Kirche sei eine neue Kreuzigung und Verhöhnung Christi und ihm folge gewöhnlich gänzliche Verstockung und Verhärtung und demnächst ewige Verwerfung von Gott. Allein, so lenkt der Verfasser wieder ein, bis zum gänzlichen Abfalle vom Glauben wird es bei seinen Lesern mit Gottes Gnade nicht kommen; dafür bürgt ihm die Nächstenliebe, die sie bewiesen haben und noch beweisen, welche Gott nicht unbelohnt lassen wird. Nur dürfen sie in ihrem Eifer nicht erkalten; vielmehr müssen sie nach dem Vorbilde ihrer Altväter muthig darnach streben, das Ziel ihrer Hoffnung, die ewige Seligkeit, zu erreichen.

V. 11. „Von welchem wir Vieles zu sagen haben, und was schwer erklärbar zu sagen ist, da ihr träge geworden seid von Gehör.“ Das *οὗ* kann als Maskulin genommen werden, und dann bezieht es sich auf *Μελχισεδέκ*, oder als Neutrum, und dann geht es auf den ganzen vorhergehenden Satz: „Von diesem Priesterthume Christi nach der Ordnung Melchisedek's haben wir viel zu sagen.“ Letztere Fassung ist vorzuziehen. Es ist hier nicht mit Einigen *εἴη* zu ergänzen: „Ich hätte Vieles zu sagen“, denn der Verfasser verbreitet sich wirklich später ausführlich über diesen Gegenstand, sondern *ἐστί*. — *καί* = „und zwar“ leitet eine nähere Erklärung des Vorhergehenden ein. *ἀκοή* ist natürlich von dem geistigen Auffassungsvermögen zu verstehen und das Perfektum *γεγόνατε* (Vulg. facti estis) deutet an, daß die Leser früher einen offnern Sinn und eine größere Gelehrigkeit bewiesen haben.

V. 12. „Denn da ihr der Zeit nach Lehrer sein solltet, habt ihr wieder nöthig, daß man euch die ersten Elemente des göttlichen Wortes lehre, und seid der Milch bedürftig geworden, nicht der festen Speise.“ Die Wahrheit ist für unsere Seele das,

was Speise und Trank für unsern Leib ist; jeder wahre Unterricht, jede Mittheilung der Wahrheit ist ein Nähren der Seele und jede Aufnahme der Wahrheit ein geistiges Essen. Darnach lag es nahe, wie bei der leiblichen, so auch bei der geistigen Speise die für Kinder und die für Erwachsene geeignete Speise zu unterscheiden, und die ersten Elemente des christlichen Unterrichts „Milch", die höhere Lehre aber „feste Speise" zu nennen. Vgl. 1. Kor. 3, 2. *διὰ τὸν χρόνον* d. i. wegen der langen Zeit, während welcher ihr bereits im Christenthum gelebt habt. — Ueber die Auffassung des *τινα* sind die Interpreten nicht einig. Einige fassen es als pron. indef. (*τινά*, Lachmann) und als Subjekt zu *διδάσκειν*: „daß Jemand euch lehre"; Andere als Fragewort (*τίνα*, Vulg., Tischend.) zu *στοιχεῖα*: „daß man euch lehre, welches die ersten Elemente sind." Erstere Fassung verdient den Vorzug, weil nach der letztern Auffassung das Subjekt bei dem Infinitiv *διδάσκειν* fehlt, und man das Passiv *διδάσκεσθαι* erwarten sollte. *τὰ στοιχεῖα* sind die Anfangsgründe, die Grundelemente einer Wissenschaft, und der Genitiv *τῆς ἀρχῆς* dient nur zur Verstärkung, wie man auch zu sagen pflegt: prima elementa. — Zu diesen ersten Anfangsgründen, zu dieser „Milch" der christlichen Lehre rechnet der Verfasser die gleich 6, 1. 2. zu nennenden Punkte; zu der „festen Speise" aber die Lehre von dem Hohenpriesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedek's.

V. 13. 14. Die Gedankenverbindung ist hier dem ersten Anscheine nach in etwa ungenau. Der Verfasser will nämlich den Grund angeben, warum seine Leser der Milch und nicht fester Speise bedürfen. Da sollte man nun erwarten, daß er gesagt hätte: „denn jeglicher, welcher unerfahren ist in der Lehre der Gerechtigkeit, bekommt Milch, denn er ist noch unmündig." Statt dessen sagt er aber gerade umgekehrt: „denn Jeglicher, welcher Milch bekommt, ist unerfahren in der Lehre der Gerechtigkeit, denn er ist unmündig." Diese Ungenauigkeit erklären wir am besten (mit Bleek) durch die Annahme, daß dem Verfasser bei der Anknüpfung durch *γάρ* gleich der Hauptgedanke des ganzen Satzes vorschwebte. Dieser Hauptgedanke

liegt aber in V. 14 ausgesprochen: „Für Mündige aber ist die feste Speise, für die, welche Fertigkeit haben und die Sinne geübt, um das Rechte und Schlechte zu unterscheiden." In den ersten Worten dieses Vs.: *τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή* liegt der Grund für das am Schlusse des 12. Vs. Gesagte. Der Gedankengang gestaltet sich hiernach so: Ihr seid wieder der Milch bedürftig geworden und nicht fester Speise; denn feste Speise ist für die Mündigen, während derjenige, dessen Speise Milch ist, sich dadurch als Kind beweiset, und somit unerfahren ist in der Lehre der Gerechtigkeit. — Der Ausdruck *λόγος δικαιοσύνης* wird verschieden gedeutet. Einige verstehen darunter die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen. Allein die Rechtfertigungslehre zählt der Verfasser gleich 6, 1 mit zu den Anfangslehren des Christenthums, und dem ganzen Zusammenhange nach versteht er unter *λόγος δικ.* hier unzweifelhaft die höhern Lehren des Christenthums, besonders die Lehre von dem Priesterthume Christi nach der Ordnung Melchisedek's. Auf die richtige Deutung des Ausdrucks leitet uns das Folgende. Was der Verfasser hier *λόγ. δικ.* nennt, nennt er gleich 6, 1 *τελειότης*. *λόγος δικ.* ist also soviel als *λόγος τελειότητος*, und da der Genitiv oft hebraisirend in der Bedeutung eines Adjektivs steht, so ist der Ausdruck gleichbedeutend mit *λόγος τέλειος* „die vollkommene Lehre." Das Wort *τελειότης* konnte der Verfasser hier nicht gut gebrauchen wegen des folgenden *τελείων*. Nicht unwahrscheinlich ist es auch, daß der Verfasser mit diesem Ausdruck anspielen will auf den Namen Melchisedek, den er unten 7, 2 mit *βασιλεύς δικαιοσύνης* übersetzt. Der ganze Ausdruck bezeichnet also nichts anders, als was der h. Paulus 1. Kor. 2, 6 ff. die christliche *σοφία* nennt. Unter *τέλειοι* im Gegensatze zu *νήπιοι* sind die geistig Mündigen zu verstehen, wie aus dem erklärenden Zusatze: *τῶν διὰ τὴν ἕξιν...* erhellt. — *ἕξις* ist die durch Gewohnheit erlangte Fertigkeit, lateinisch habitus. *αἰσθητήρια*, eigentlich die „fünf Sinne", ist hier vom geistigen Sinne, vom Urtheilsvermögen zu verstehen. Unter *καλόν* und *κακόν* ist zunächst das Wahre und Falsche gemeint, da hier hauptsächlich

von der Erkenntniß der wahren Lehre die Rede ist. Also „geistig mündig" sind im Christenthum diejenigen, welche durch praktische Uebung der christlichen Wahrheiten ihren innern Sinn geübt haben, so daß sie das Wahre und Falsche, das Rechte und Schlechte in der Lehre unterscheiden können. Indirekt liegt dann hierin ausgesprochen, daß man, um tiefer in die Lehren und Geheimnisse des Christenthums einzudringen, dieselben im Leben ausüben müsse.

6, 1 ff. Der vorhergehenden Rüge läßt nun der h. Verfasser eine ernste Warnung folgen. Obgleich die Leser im Verständniß der christlichen Wahrheiten wieder Kinder geworden sind, so will er ihnen doch die Anfangsgründe, gleichsam das A B C des Christenthums, hier nicht wiederholen, da dieses unnütz sein würde; vielmehr will er zu den tiefern Wahrheiten übergehen. — Der erste V. läßt eine doppelte Auffassung zu. Man kann zuerst das Ganze als eine Ermahnung und Aufforderung an die Leser nehmen; dann ist *φερώμεθα* communicativ und *τελειοτήτα* bezeichnet, dem *τέλειοι* 5, 14 entsprechend, „die volle Mündigkeit." Hiernach wäre der Sinn: deshalb, weil es doch der Zeit nach für euch sich geziemt, nicht mehr Kinder sondern Mündige zu sein im Evangelium, laßt uns mit Beseitigung der Anfangslehre zur Mündigkeit hintrachten. Entschieden den Vorzug verdient aber die zweite Auffassung, wornach dieser V. eine Erklärung des Verfassers enthält über sein Vorhaben, welches er im folgenden Kapitel wirklich ausführt. Dann bezeichnet *τελειότης*, wie oben 5, 13 *λόγος δικ.*, „die vollkommene Lehre" im Gegensatze zu dem *λόγος τῆς ἀρχῆς τ. χρ.* und der Sinn ist: „deshalb, da ihr schon Lehrer der Zeit nach sein müßtet und Niemand von euch noch ein Kind wird sein wollen, laßt uns (d. i. will ich) mit Beseitigung der Anfangslehren Christi zur Vollkommenheit d. i. zu den vollkommenen Lehren des Evangeliums uns (mich) wenden." Für diese Deutung spricht, abgesehen davon, daß sich das *ἀφέντες τὸν... λόγον* und *θεμέλιον καταβ.* besser für den Verfasser als Lehrer, denn für die Leser als Schüler schickt, der V. 3 und ganz entschieden das *ἀδύνατον... πάλιν ἀνακαινίζειν* V. 4—6. Auch Estius billigt diese

Erklärung. — Die Partikel διό bezieht sich dann auf die im Vorhergehenden liegende Mißbilligung, daß sie noch νήπιοι sind, da sie doch der Zeit nach schon διδάσκαλοι sein müßten. Das τὸν τῆς ἀρχῆς τ. χρ. λόγον entspricht ganz dem τὰ στοιχεῖα τ. λ. τοῦ θεοῦ 5, 13, bezeichnet also die Anfangs= und Elementarlehren des Christenthums. Diese Elementarlehren sind aber zugleich die Grund= und Fundamentallehren des christlichen Glaubens; daher fährt der Verfasser fort: „ohne wiederum Grund zu legen mit der Lehre von der Bekehrung..." In dem θεμέλιον καταβαλλόμενοι wird der christliche Glaube einem Gebäude verglichen, zu welchem erst ein gehöriger Grund, ein festes Fundament gelegt werden muß, ehe mit Sicherheit daran fortgebaut werden kann. In demselben Sinne sagt der Apostel 1. Kor 3, 10 f., er habe durch seine Predigt bei den Korinthern den Grund gelegt (θεμέλιον ἔθηκα); Andere hätten darauf weiter gebaut (ἄλλος ἐποικοδομεῖ). Als solche Grund= und Fundamentallehren werden nun im Folgenden sechs aufgezählt. Bevor wir aber zur Erklärung der einzelnen folgenden Ausdrücke übergehen, müssen wir hier erst über die Lesart und Construktion entscheiden. Der text. recept. hat V. 2 nach der Autorität der bei weitem meisten Codd. den Genitiv διδαχῆς, und mit dieser LA. stimmt auch die Vulgata, welche baptismatum doctrinae hat, überein. Lachmann hat aber (nach Cod. B) den Accus. διδαχήν aufgenommen. Halten wir nun die erste LA. als die am meisten verbürgte fest, so ist eine dreifache Construktion möglich, nämlich: a) so, daß die sechs Genitive μετανοίας, πίστεως, διδαχῆς, ἐπιθέσεως, ἀναστάσεως und κρίματος αἰωνίου, abhängig sind von θεμέλιον. Dann müssen wir übersetzen: „nicht wieder den Grund legend mit Bekehrung von todten Werken, mit Glauben, mit der Lehre von Taufen, mit der Handauflegung u. s. w." Allein es ist doch durchaus unpassend, daß zwischen Bekehrung, Glauben, Handauflegung auf einmal die „Lehre" von Taufen steht; man sollte da nicht die Lehre von Taufen, sondern die Taufe selbst erwarten. Daher fassen b) Andere die drei ersten Genitive μεταν. πιστ. und διδαχῆς abhängig von θεμέλιον, die vier

andern βαπτ., ἐπιθ. τ. χ., ἀναστ. und κριμ. αἰων. aber abhängig von διδαχῆς: „Nicht wiederum den Grund legend mit Bekehrung von todten Werken und Glauben, mit der Lehre von Taufen, Handauflegung u. s. w." Allein abgesehen davon, daß diese Construktion zu gekünstelt ist, hat sie auch wieder das Unpassende, daß erst Buße und Glauben an und für sich stehen, und dann die Lehre von Taufe u. s. w. folgt. Der Verfasser will doch gewiß nicht sagen, daß er von der Buße und dem Glauben überhaupt nicht mehr sprechen will, sondern er will hier nur die Grundlehren nicht wieder vortragen, und zu diesen Grundlehren gehört auch die Lehre von der Buße und dem Glauben als den Grunderforderníssen zum Eintritte in die Kirche. Daher ist es am besten, wenn man c) den Genitiv διδαχῆς unmittelbar mit θεμέλιον verbindet, die andern sechs Genitive aber von διδαχῆς abhängig sein läßt: „Nicht wieder den Grund legend mit der Lehre von der Bekehrung, vom Glauben, von Taufen und Handauflegung, Auferstehung der Todten und ewigem Gerichte." Das Einzige, was gegen diese Verbindung zu sprechen scheint, ist der Umstand, daß διδαχῆς so weit von dem nomen regens θεμέλιον entfernt ist. Allein der Verfasser wollte gewiß den Genitiv διδαχῆς ursprünglich ganz ans Ende setzen; da ihm aber der davon abhängigen Genitive zu viele wurden, setzte er denselben in die Mitte und schloß die letzten Genitive mit τέ an. — Mit dieser letzten Erklärung fällt der Sinn der LA. διδαχήν ganz zusammen; denn der Accusativ διδαχήν steht dem θεμέλιον coordinirt, und die Genitive sind alle von διδαχήν abhängig: „nicht wieder als Grund hinlegend die Lehre von der Buße und vom Glauben u. s. w." Jetzt zur Erklärung des Einzelnen. Als erste Grundlehre wird hier genannt die διδαχή μετανοίας. Das Wort μετάνοια bezeichnet zunächst „Sinnesänderung"; dann im moralischen Sinne: die innere Umkehr vom Bösen zum Guten, also „Buße." Das Wort wird hier näher bestimmt durch den Zusatz ἀπὸ νεκρῶν ἔργων. „Todte Werke" sind sowohl jene Werke, denen die innere Lebenskraft der heiligmachenden Gnade fehlt, die der Mensch im Zustande der Ungnade

verrichtet, also die sogenannten opera mortua, als auch speziell die Werke, welche den Seelentod herbeiführen, also die sogenannten opera mortifera = peccata vgl. 9, 14. In dem letztern Sinne ist der Ausdruck hier zu fassen. Die Lehre von der Buße ist die erste Grundlehre des Christenthums, eben weil die innere Abkehr von der Sünde das erste Erforderniß zum Eintritte in das Reich Gottes und zur Theilnahme an den Heilsgütern desselben ist. *μετανοεῖτε* war daher auch das erste Wort, womit der Vorläufer Christi in der Wüste auftrat; mit *μετανοεῖτε* eröffnete auch Christus nach Mark. 1, 15 seine Predigt, und als nach der Sendung des h. Geistes der h. Petrus öffentlich in Jerusalem auftrat, da erscholl wiederum *μετανοεῖτε* als erstes Wort. Apstg. 2, 38. Aber gleich nach dem *μετανοεῖτε* folgte: *καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. Daher auch hier als zweite Grundlehre genannt wird die Lehre vom Glauben an Gott. *πίστις ἐπὶ θεόν* = *πίστις εἰς θεόν*. Der Ausdruck *πίστις ἐπὶ, εἰς θεόν* bezeichnet aber mehr als ein bloßes Glauben an Gottes Dasein; vielmehr liegt in dem *ἐπί* oder *εἰς* die Bewegung des Willens zu Gott hin, also wenigstens ein Anfang der Liebe zu Gott ausgedrückt. Der h. Augustin unterscheidet deshalb auch das credere in Deum von dem bloßen credere Deum und credere Deo. Dieser Glaube an Gott, dieses sich Hinwenden zu Gott im Vertrauen und Liebe ist, wie das Concilium von Trient sagt, die radix und das fundamentum iustificationis und daher die Lehre vom Glauben eine der Grundlehren des Christenthums. — Als dritte Elementarlehre wird hier genannt die *διδαχή βαπτισμῶν*. Der Plural *βαπτισμῶν* wird verschieden erklärt. Einige meinen, der Verfasser habe hiermit auf die dreifache Taufe, auf den sogenannten baptismus fluminis, flaminis et sanguinis hindeuten wollen; Andere, es werde damit die dreifache Eintauchung, welche in den ersten Jahrhunderten bei der Taufe stattfand, angedeutet (Can. 50 Apost.: *τρία βαπτίσματα μιᾶς μυήσεως*); noch Andere endlich erklären es von der Mehrheit derer, an welchen die Taufe verrichtet wird. Am besten fassen wir aber den Plural so, daß der Verfasser unter dem Ausdrucke *βαπτισμοί* die jü-

dischen Lustrationen und vielleicht auch die johanneische Taufe, als Analoga der christlichen Taufe, mitumfassen wollte. Also: die Lehre von den jüdischen Lustrationen und ihrem Verhältnisse zur christlichen Taufe, von der typischen Bedeutung der erstern und ihrer Antiquirung; von der Bußtaufe Johannis; von dem Wesen der christlichen Taufe u. s. w. Eine Bestätigung erhält diese Deutung durch das Wort *βαπτισμός*. Die eigentliche christliche Taufe wird nämlich im N. T. stets *βάπτισμα* genannt; *βαπτισμός* ist aber ein allgemeiner Begriff, der alle Arten von Waschungen und Reinigungen in sich faßt, vgl. 9, 10. Mark. 7, 8. — Als vierte Grundlehre wird genannt die Lehre von der Auflegung der Hände. Die Handauflegung kommt schon im A. T. vor als Symbol der Mittheilung höherer Gnaden und Gaben. So legt Jakob seine Hände auf Ephraim und Manasse, um ihnen die Huld Jehova's mitzutheilen (1. Mos. 48, 13 ff.), und Josue wird erfüllt mit dem Geiste der Weisheit, weil Moses seine Hände auf ihn gelegt hat (5. Mos. 34, 9). Vom A. T. ging diese symbolische Handlung ins N. T. über: die Apostel ertheilen unter Händeauflegung die Gesundheit (Luk. 13, 13. Apstg. 28, 8). Hier ist ohne Zweifel jene Händeauflegung gemeint, welche in der apostolischen Zeit und auch später noch gleich nach der Taufe geschah, und wovon die Apostelgeschichte im 8. und 19. Kap. Meldung thut. Diese Handauflegung war aber kein bloß symbolischer Ritus, sondern sie war verbunden mit der Mittheilung des h. Geistes, wie es sich in der apostolischen Zeit in unmittelbarer Aeußerung durch das *προφητεύειν* und *γλώσσαις λαλεῖν* kund gab; mit andern Worten: es war eine sakramentale Handlung und hat sich in dem Sakramente der Firmung in der Kirche fortgesetzt. — Als fünfte und sechste Grundlehre wird angegeben die Lehre von der Auferstehung der Todten und von dem ewigen Gerichte. Estius u. A. verstehen Ersteres bloß von der Auferstehung der Frommen, Letzteres aber bloß von dem Gerichte über die Gottlosen. Allein man sieht gar keinen Grund, warum wir hier, wo von den Grundlehren die Rede ist, nicht beide Ausdrücke ganz allgemein fassen und auf alle Menschen beziehen sollen. Aller-

dings kommt im N. T. die ἀνάστασις am häufigsten von der Auferstehung der Frommen, wie das κρῖμα von dem Gerichte über die Bösen vor; jedoch ist dieser Gebrauch nicht durchgängig (vgl. Joh. 5, 29 und Apstg. 24, 25). αἰώνιον wird das Gericht genannt wegen seiner ewigen Folgen. — Blicken wir nun hier zurück auf die genannten sechs Grundlehren, so stehen sie in einer schönen Reihenfolge, und ordnen sich in drei Gruppen. Zuerst Bekehrung von Sünden und Glaube an Gott als Grundbedingung zum Eintritte in das Reich Christi; dann Taufe und deren Complement die Firmung als wirklicher voller Eintritt in dasselbe; endlich die Auferstehung und das allgemeine Gericht als Vollendung dieses Reiches.

V. 3. Die LA. schwankt hier zwischen dem Futur ποιήσομεν (Cod. BIK etc.) und dem Aorist Conjunkt. ποιήσωμεν (Cod. ACDE, Theodoret). Ohne Zweifel ist aber aus innern Gründen mit der Vulgata (Lachmann, Tischendorf) erstere LA. vorzuziehen. Es fragt sich nun zunächst, worauf das τοῦτο sich beziehe? Einige Interpreten z. B. Ribera, Calmet u. A. haben es auf das θεμέλιον καταβάλλεσθαι V. 1 beziehen wollen; dann wäre der Sinn: „auch dieses, nämlich die Grundlegung durch Darlegung der Anfangsgründe, werden wir zu einer andern gelegnern Zeit vornehmen, so Gott will." Allein gegen diese Beziehung spricht entschieden das folgende ἀδύνατον γάρ, worin der Grund angegeben wird, warum der Verfasser nicht wiederum mit den ersten Fundamentlehren beginnen will. Wir müssen also mit den meisten Erklärern das τοῦτο auf den Hauptsatz: ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα beziehen. Je nachdem wir nun den ersten V. als Ermahnung oder als Erklärung des Verfassers über sein Vorhaben fassen, sind auch diese Worte einer doppelten Auffassung fähig. Als Ermahnung gefaßt ergäbe sich der Sinn: „Dieses, zum Vollkommnern uns hinwenden, laßt uns thun, so Gott es will." Aus dieser Auffassung ist wohl die LA. ποιήσωμεν entstanden; allein eine solche Ermahnung wäre hier durchaus matt. Besser also nehmen wir diesen Satz als Erklärung des Verfassers über sein Vorhaben: „Und dieses, nämlich zu den vollkommneren Lehren fortschreiten, wollen

wir thun, wenn anders Gott es gestattet." So gefaßt bildet dann dieser V. den Uebergang zu dem, was der Verfasser Kap. 7 sagt, und das Folgende V. 4—20 ist nur eine Digression. — Zu dem ἐάν περ ἐπιτρέπῃ ὁ Θεός bemerkt der h. Thomas: Apostolus utitur figura, qua minus dicitur et plus intelligitur. Nam non est tantum necessarium, quod Dominus permittat; sed oportet, quod omnia faciat. Dagegen sagt aber treffend Estius: Apostolum propterea loqui ad hunc modum, quod actiones nostrae non ita Deum habeant auctorem, ut non etiam a nostra procedant voluntate, tametsi Deo subordinata; ac proinde, dum quis boni quidpiam proponit ac statuit se facturum, incertus an Deus obiecturus sit impedimentum, quominus illud exsequatur, recte eum dicere, se id facturum, si Deus permiserit. Das Wort ἐπιτρέπειν in der Bedeutung „erlauben, gestatten" findet sich auch bei Klassikern.

V. 4 ff. „Denn es ist unmöglich, Solche, die einmal erleuchtet worden und die himmlische Gabe gekostet haben, die des h. Geistes theilhaftig geworden sind, und das köstliche Gotteswort und die Kräfte der neuen Welt gekostet haben, und die doch abgefallen sind, wiederum zur Sinnesumkehr zu erneuern, da sie sich den Sohn Gottes wiederum kreuzigen und ihn der Schmach preisgeben." In diesen Worten gibt der h. Verfasser den Grund an, warum er nicht noch einmal die Grundlehren vortragen, sondern gleich zu den höheren Lehren des Christenthums übergehen wolle. Denn, sagt er, es sei doch unmöglich, diejenigen, welche die Wahrheit des Christenthums in sich erfahren hätten und dann wieder abgefallen seien, durch den nochmaligen Vortrag der Grundlehren zur Sinnesänderung zurückzuführen. Die Construktion des ganzen Satzes ist die: Von ἀδύνατον hängt der Infinitiv πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν ab; von dem ἀνακαινίζειν sind dann alle vorhergehenden und nachfolgenden Participialsätze abhängig. In den vier ersten Participialsätzen wird der Zustand geschildert, worin diejenigen sich befunden haben, von denen es sich hier handelt; der fünfte

ist dann hypothetisch; in den beiden auf den Infinitiv folgenden Participien wird endlich der Grund angedeutet, warum es unmöglich ist, die vorher Beschriebenen zur Sinnesänderung zurückzuführen. — In der Geschichte unsers Briefes ist diese Stelle berühmt geworden. Wie wir nämlich in der Einleitung (S. 12) schon bemerkten, urgirten die Novatianer hauptsächlich diese Stelle, und stützten darauf ihren Satz, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben, besonders daß sie den einmal Abgefallenen die Reconciliation nicht ertheilen könne. Diese Benutzung der Stelle von Seite der Novatianer war dann der Hauptgrund, warum der Brief in der lateinischen Kirche erst so spät allgemeine Anerkennung fand. Um nun von vorn herein diese Stelle den Gegnern zu entreissen und die Härte, welche darin zu liegen scheint, in etwa zu mildern, haben viele katholische Interpreten die Bedeutung von *ἀδύνατον* abgeschwächt und es im Sinne von „schwer, difficile" gefaßt. Allein, so oft dies Wort in unserm Briefe vorkommt, bezeichnet es immer eine Unmöglichkeit und nicht eine bloße Schwierigkeit (vgl. 6, 18. 10, 4. 11, 6). Wir müssen also auch hier das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung nehmen. Dazu zwingt uns auch der ganze Gedankengang. Denn was hieße es, wenn der Verfasser sagte, er wolle die Anfangslehren nicht wieder vortragen, weil es schwer sei, die Abgefallenen zur Sinnesänderung wieder zurückzuführen? Wäre dies bloß schwer, dann hätte er jene Lehren desto nachdrücklicher ihnen vorhalten müssen. Andere verstehen unter *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας* die Getauften und unter *πάλιν ἀνακαινίζειν* die Wiedertaufe und meinen, der Verfasser wolle sagen, es sei unmöglich, die einmal Getauften und dann wieder Abgefallenen zum zweiten Male zu taufen. So der h. Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Epiphanius, Theodoret u. A. Allerdings muß nun zugegeben werden, daß nach dem Sprachgebrauche der ersten Jahrhunderte die Neugetauften *φωτισθέντες* und darnach die Taufe *φωτισμός* genannt wurden; allein dieser Sprachgebrauch läßt sich nicht bis in das apostolische Zeitalter zurückführen. Jedoch dieses auch zugegeben, so kann doch der Ausdruck *πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* unmöglich bloß

die Wiederholung der äußern Taufe bezeichnen; er kann vielmehr nur von der nochmaligen Erneuerung des innern Menschen, von der wiederholten Umwandlung seines innern Sinnes verstanden werden. Dies hat Estius auch wohl gefühlt; er erklärt daher das *πάλιν ἀνακαινίζειν* nicht von der Wiederholung der Taufhandlung, sondern von der Wirkung der Taufe, nämlich von der Gnade der Wiedergeburt und innern Erneuerung, die durch die schwere Sünde, besonders durch Abfall vom Glauben, verloren geht. Hat man, sagt er, diese Taufgnade verloren, so ist es unmöglich, dieselbe auf demselben leichten Wege wieder zu erlangen, auf welchem man sie ursprünglich empfangen hat, nämlich durch Wiederholung der Taufe; vielmehr muß man jetzt den schwerern Weg der Buße gehen. — Noch Andere legen den ganzen Nachdruck auf *ἀνακαινίζειν*, und ergänzen als Subjekt zu diesem Infinitiv *ἥμας* oder den christlichen Lehrer überhaupt. Dann ist der Sinn des Ganzen: „Wir wollen die Anfangslehren hier nicht wiederholen, da es uns doch unmöglich ist, diejenigen, welche einmal die höheren Wahrheiten des Christenthums und seine Gnaden in sich erfahren haben und dann wieder abgefallen sind, durch diese Wiederholung der Elementarlehren zur Sinnesänderung zu bringen." Nach dieser Deutung wäre hier nicht gesagt, daß es absolut und auch bei Gott unmöglich sei, diese Menschen zur Bekehrung zu bringen, sondern daß dies von einem christlichen Lehrer durch bloße Wiederholung der Anfangslehren nicht zu Stande gebracht werden könne. Auch wenn wir mit der Vulgata das Passivum renovari lesen, kann diese Deutung angewendet werden. Nach dieser Erklärung verschwindet die dogmatische Schwierigkeit, welche in dieser Stelle zu liegen scheint, ganz von selbst.

Ehe wir uns für die eine oder andere der genannten Deutungen entscheiden, müssen wir zuvörderst die vorhergehenden Participialsätze, in welchen der Zustand derer beschrieben wird, von welchen dieses *ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν* ausgesagt wird, einer genauen Betrachtung unterwerfen. Der Verfasser nennt diese: a) *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας*. Das Wort *φωτίζειν* gebrauchen die LXX für das hebräische הוֹרָה „belehren, unterweisen." Hier steht es ohne Zweifel von je-

ner Erleuchtung, welche der Mensch durch gläubige Aufnahme der Predigt des Evangeliums empfängt, also von dem Unterrichte, welcher der Aufnahme in die Kirche durch die Taufe vorherging (vgl. 10, 32); und es ist nicht unwahrscheinlich, daß aus diesen Stellen der spätere Sprachgebrauch bei den KVV. hervorgegangen, wornach *φωτισθέντες* die Getauften und *φωτισμός* oder *φώτισμα* die Taufe selbst bezeichnete. So bei Justin. M. in seiner ersten Apolog. 61. — *ἅπαξ* steht im Gegensatze zu *πάλιν* V. 6 und hat hier (wie 10, 2) den Nebenbegriff, daß diese einmalige Erleuchtung für immer hinreichend gewesen wäre. Unter *ἅπαξ φωτισθέντας* haben wir uns also jene zu denken, welche einmal zu einer hinreichend klaren, lebendigen und überzeugenden Erkenntniß der Wahrheit des Evangeliums gelangt sind. Der Ausdruck bezeichnet somit dasselbe, was in der Parallelstelle 10, 26 durch *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας* ausgedrückt wird. — b) *γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου*. Was versteht der Verfasser hier unter *δωρεὰ ἐπουράνιος*? Die griechischen Interpreten, Chrysost., Oekum. und Theophyl., verstehen darunter die Nachlassung der Sünden, welche durch die Taufe ertheilt werde. Justinian, Grotius u. A. deuten den Ausdruck auf den aus der Sündenvergebung hervorgehenden Seelenfrieden. Noch Andere meinen, daß darunter die dem Menschen durch die Predigt des Evangeliums als Gnadengeschenk zu Theil gewordene Erleuchtung oder das himmlische Licht selbst, welches diese Erleuchtung bewirkt, zu verstehen sei. Für diese Deutung macht man den engen Anschluß dieser Worte an das Vorhergehende durch die Part. *τέ* geltend, wodurch angezeigt werde, daß durch das *γευσ. δωρ. ἐπ ουρ.* das vorhergehende *φωτισθέντας* nur näher solle erklärt werden. Haymo, dem auch Estius u. A. beipflichten, versteht diesen Ausdruck von der h. Eucharistie. Allerdings scheint es ganz passend, daß der Verfasser hier, wo er die vorzüglichsten Gnadengüter des Christenthums aufzählt, auch auf den Mittelpunkt aller hh. Sakramente, auf die h. Eucharistie, hinweise. Eine gewisse Bestätigung erhält diese Deutung dann noch aus dem Gebrauche der ältesten Kirche, den Neugetauften, den sogenann=

ten φωτισθέντες, die h. Eucharistie zu reichen, und ebenso aus dem Sprachgebrauche der griechischen KVV., die h. Eucharistie κατ' ἐξοχήν die δωρεά zu nennen. Allein am besten scheint es doch, den Ausdruck δωρ. ἐπουρ. ganz allgemein zu fassen und darunter Christum überhaupt mit der ganzen Fülle seiner Gnade und Wahrheit zu verstehen. Christus selbst ist die Himmelsgabe per eminentiam, das Himmelsbrod, das geistige Manna, welches wir im Glauben in uns aufnehmen und verkosten sollen. Eine Realparallele zu dem δωρεὰ ἐπουρ. haben wir in den Worten unsers Heilandes Joh. 6, 51, wo er sich selbst „das lebendige Brod, das vom Himmel gekommen", nennt. Fassen wir den Ausdruck so, dann liegt in diesem zweiten Participialsatze eine Steigerung des ersten und der Hauptnachdruck fällt auf γευσάμενους, welches deshalb auch voransteht. Hiernach ist der Sinn der: „welche nicht bloß in dem christlichen Glauben unterrichtet sind (φωτισθέντες), sondern welche die himmlische Gabe, Christum mit seiner Gnade und Wahrheit, auch geschmeckt, ihre Süße in sich erfahren haben." c) καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου. Unter diesen haben wir diejenigen zu verstehen, welche durch die ἐπίθεσις χειρῶν (V. 2), also durch die Firmung den h. Geist empfangen haben, also zur vollen Mannbarkeit im Christenthum gelangt, zu Kämpfern für die christliche Wahrheit geweiht sind. — d) καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα. Das καλὸν ῥῆμα entspricht dem hebräischen הַדָּבָר הַטּוֹב, welcher Ausdruck Zach. 1, 13. Jos. 21, 43; 23, 15 von den tröstlichen Verheißungen Jehova's steht. Ebenso bezeichnet auch hier der Ausdruck nicht das Wort Gottes im Allgemeinen, sondern speciell den verheißenden Inhalt des Wortes Gottes, das Evangelium, inwiefern es Verheißungen enthält. So Theodoret, der h. Thomas und auch Estius. Ganz nahe durch τέ schließt sich hieran der folgende Ausdruck: δυνάμεις τε μελλ. αἰῶνος. Der Ausdruck αἰών μέλλων bezeichnet dasselbe, was der Verfasser oben 2, 5 οἰκουμένη μέλλουσα nannte, nämlich die christliche Weltzeit, den עוֹלָם הַבָּא, im Gegensatze zur alttestamentlichen Vorzeit, dem עוֹלָם הַזֶּה. Diese Zeit, obwohl schon gegenwärtig, wird vom Verfasser μέλλων ge=

nannt, weil das von Christus gestiftete Reich in seiner Vollendung noch immer ein zukünftiges ist. Die „Kräfte" dieses Reiches sind dann die innern Gnadenwirkungen und Gnadenführungen, die im großen Ganzen und in jedem Einzelnen die Vollendung dieses Reiches herbeiführen. Nun heißt es γευσαμένους „die gekostet haben." Dieses Kosten des tröstlichen Gotteswortes und der göttlichen Gnadenwirkungen der künftigen Welt geschieht im lebendigen Glauben. Denn der Glaube ist die „Substanz der zu hoffenden Dinge"; im Glauben nehmen wir das künftige Reich Gottes im Keime in uns auf, kosten im voraus dessen Herrlichkeit. Der wahre Glaube ist eine Anticipation der Zukunft.

Es heißt ferner καὶ παραπεσόντας. Das παραπίπτειν, eigentlich „darnebenfallen", ist hier vom Abfalle vom Glauben zu verstehen und das Particip hypothetisch zu nehmen: „und wenn sie dann wieder abgefallen sind", πάλιν ἀνακαινίζειν ε. μετ. Das πάλιν gehört zu ἀνακαινίζειν und nicht, wie Einige geglaubt haben, zu παραπεσόντας, und es steht auch so nicht pleonastisch wegen des ἀνα: zum ersten Male hatte die Erneuerung bei ihnen stattgefunden, als sie zum Glauben sich bekehrten, und dieses drückt das ἀνα in ἀνακαινίζειν aus; fielen sie jetzt nach dieser ersten Bekehrung wieder ab, so bedurften sie zum zweiten Male (πάλιν) einer ἀνακαίνωσις. Das ἀνακ. εἰς μετάνοιαν bezeichnet dann eine solche Erneuerung, die zu einer wahren Sinnesänderung führt. — Nehmen wir nun den ganzen Gedankengang zusammen, so ist er dieser: Der Verfasser will die Grund- und Anfangslehren des Christenthums nicht noch einmal wieder vortragen, sondern zu den höhern Wahrheiten gleich übergehen, da es ja doch unmöglich ist, diejenigen, welche nicht bloß äußerlich an allen Gnadengütern der Kirche Theil genommen, sondern auch innerlich die beseligende Wahrheit und göttliche Kraft derselben erfahren und gleichsam geschmeckt haben, — wenn sie nachher wieder abgefallen sind, also gegen ihre bessere Ueberzeugung gehandelt haben — diese wieder zur wahren innern Herzensbekehrung zu bringen." (Das Passiv renovari der Vulgata ändert den Sinn im Wesentlichen nicht.) Eine genaue Parallele zu dieser Stelle

haben wir unter 10, 26, wo der Verfasser sich so ausspricht: „Wenn wir vorsätzlich sündigen (nämlich durch Abfall), nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben (was dem φωτισθέντας und γευσαμένους τ. δωρεᾶς τ. ἐπουρ. an unsrer Stelle entspricht), so bleibt für Sünden (d. i. zu deren Tilgung) kein Opfer mehr übrig." An beiden Stellen spricht also der Verfasser von der freiwilligen Verstockung, von der absichtlichen Verblendung gegen die erkannte Wahrheit, also von jener Sünde, die der Heiland Matth. 12, 31 ff. eine Sünde gegen den h. Geist nennt, und von der er sagt, „daß sie weder in dieser noch in jener Welt werde vergeben werden." Die hier ausgesprochene Unmöglichkeit aber, daß ein solcher Sünder, der wider besseres Wissen absichtlich gegen die Wahrheit sich verblendet, zur Sinnesänderung komme, und der Sündenvergebung theilhaft werde, liegt in dem Wesen dieser Sünde selbst begründet und steht keineswegs im Widerspruche mit der Kraft der göttlichen Gnade oder mit der Macht der Kirche, alle Sünden zu vergeben. Denn die Gnade Gottes tritt nie und nirgends zwingend auf, da Gott seiner Allmacht in der menschlichen Freiheit gleichsam eine Schranke gesetzt hat, welche er nie durchbricht und nicht durchbrechen kann, ohne die moralische Weltordnung, die auf der Freiheit beruht, zu zerstören. Ein solcher Sünder aber, wie er hier beschrieben wird, bietet der Gnade Gottes keinen Anknüpfungspunkt, da seine Sünde eben darin besteht, daß er sich gegen die erkannte Wahrheit und somit auch gegen jede Anregung der Gnade sperrt und sträubt. Und in der Macht der Kirche liegt es nur, jene Sünden zu vergeben, von welchen der Sünder innerlich durch wahre Reue sich förmlich lossagt. Es liegt aber wiederum eben in dem Charakter dieser Sünde, daß der Sünder sich nicht davon lossagen will, daß er sich in seiner Sünde verhärtet. Somit folgt also aus unserer Stelle Nichts für den Satz der Novatianer, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben könne.

Die beiden folgenden Participia, ἀνασταυροῦντας und παραδειγματίζοντας dienen zur nähern Bestimmung des vorhergehenden παραπεσόντας als nachdrückliche Bezeichnung der großen Schuld des Abfalls und somit als Begründung

des ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν, sie sind also kausal zu fassen und durch quippe qui aufzulösen. Das ἀνα in ἀνασταυρ. ist nicht mit Einigen lokal: „hinauf ans Kreuz schlagen“, sondern mit der Vulgata (rursum crucifigentes) temporal zu fassen: „wiederum.“ ἑαυτοῖς „für sich, für ihren Theil.“ παραδειγματίζειν τινά heißt eigentlich: „Jemanden zum Beispiel machen, als ein Exempel hinstellen“; im üblen Sinne: „der Schmach preisgeben.“ Hier ist es eine Fortsetzung des ebengebrauchten Bildes von der Kreuzigung. Der Kreuzestod war der schimpflichste; der ans Kreuz Geheftete war also eben dadurch öffentlich der größten Schmach preisgegeben. Was also die Juden äußerlich thaten, das wiederholen diejenigen, welche gegen die Wahrheit sich verstocken und vom Glauben abfallen, innerlich jeder für sich. Indem sie sich nämlich vom Gottessohne trotz aller innern Erfahrungen und ungeachtet der innern Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre lossagen, stellen sie sich ganz auf den Standpunkt der Juden, welche, obgleich sie Christi Wunder sahen, ihn nicht als ihren Messias annahmen, sondern ihn kreuzigten, und so der öffentlichen Schmach preisgaben. Diesen ganzen Frevel der Kreuzigung und Verhöhnung wiederholen sie innerlich und zwar jeder für sich und mit vollem Bewußtsein. Welcher Frevel ist also der Abfall von Christo und seiner Kirche! Vgl. 10, 29, wo der Verfasser diesen Gedanken noch weiter ausführt.

V. 7 f. Was der h. Verfasser im Vorhergehenden von der Gefährlichkeit des Abfalls vom Glauben gesagt hat, das stellt er jetzt zur verstärkten Warnung in einem schreckenden Gleichnisse dar: „Denn ein Acker, welcher den häufig darauf herabfallenden Regen getrunken hat und Gewächse hervorbringt nützlich für diejenigen, für welche er eben bebaut wird, wird des Segens von Gott theilhaftig; wenn er aber Dornen und Disteln hervorbringt, so ist er verworfen und dem Fluche nahe; sein Ende ist Verbrennung.“ — Der von reichlichem Regen getränkte Acker ist das Bild eines Menschen, wie ihn der Verfasser V. 4 und 5 beschrieben hat, also eines Menschen, auf den die Gnade Gottes sich reichlich ergossen hat, der die Wahr=

heit des Christenthums erkannt, ihre Süße geschmeckt und die Gnadenführungen Gottes in sich erfahren hat. Bringt nun ein solcher Acker, welcher außer dem befruchtenden Regen auch noch von seinem Besitzer fleißig bebaut wird, gute Früchte, so wird er von Gott auch fernerhin gesegnet, was sich durch immer größere Fruchtbarkeit kund geben wird. Bringt aber im Gegentheil ein solcher von fruchtbarem Regen benetzter und fleißig bearbeiteter Acker Disteln und Dornen hervor, so wird er verflucht von Gott, dem Urheber alles Segens, und zuletzt verbrannt, daß er für immer unfruchtbar bleibt. Vgl. 5. Mos. 29, 22. Ohne Bild ist der Sinn der: Wenn der Mensch unterstützt von der zuvorkommenden Gnade den Saamen des Wortes Gottes gläubig in sein Herz aufgenommen hat, und er nun fest im Glauben verharrend würdige Früchte desselben bringt, so wird ihm immer größere Gnade von Gott zu Theile werden. Denn „wer hat, dem wird gegeben werden." Wenn aber ein solcher in seinem Glauben wankend wird, und zum Abfalle von demselben hinneigt (Disteln und Dornen trägt), so entzieht ihm Gott seine Gnade, er fällt zuletzt ganz ab, und sein Ende ist die Verdammniß. Das δι' οὓς übersetzt die Vulgata a quibus, versteht also zunächst darunter die Bearbeiter des Ackers, die dann aber zugleich auch als die Besitzer desselben angesehen werden müssen. Da aber διά mit mit dem Accusativ „wegen, um — willen" bezeichnet, so ist es am besten, darunter die Besitzer des Ackers zu verstehen und „für welche" zu übersetzen. ἧς V. 8 beziehen wir nicht mit vielen Interpreten auf κατάρας: „welcher (Fluch) zur Verbrennung führt", sondern auf γῇ. — εἰς καῦσιν ist ein Hebraismus statt ἡ καῦσις.

V. 9 ff. Nachdem der Verfasser im Vorhergehenden mit schneidendem Ernst seinen Lesern die Gefahren des Abfalls vom Christenthume vorgehalten, lenkt er jetzt wieder ein, um sie nicht verzagen zu lassen oder von sich abzuwenden, und mit milder Freundlichkeit spricht er seine Zuversicht aus, daß es durch Gottes Gnade mit ihnen nicht so weit kommen werde: „Jedoch sind wir von euch, Geliebte, des Bessern, und dessen, was dem Heile nahe ist, versichert, wenn wir auch also reden." Er nennt

hier seine Leser ἀγαπητοί, um ihnen anzudeuten, wie theuer sie seinem Herzen seien, und wie auch die scheinbare Härte, womit er so eben zu ihnen geredet, nur aus seiner Liebe gegen sie hervorgegangen sei. Ebenso läßt der h. Paulus oft nach der schärfsten Rede ein ἀδελφοί oder τεκνία folgen, weil sein Zorn aus der Liebe entsprang (vgl. Gal. 4, 12, 19). τὰ κρείσσονα „Besseres", als daß ihr euch durch Abfall vom Glauben die Verwerfung von Gott zuzieht; es steht dem ἀδόκιμος V. 8 gegenüber. ἔχεσθαί τινος eigentlich „sich an etwas halten"; dann steht der Ausdruck besonders häufig von demjenigen, was sich eng an etwas Anderes anschließt, unmittelbar darauf folgt, demselben nahe ist. ἐχόμενα σωτ. „was dem Heile nahe ist" (Vulg. viciniora saluti, August. haerentia saluti) korrespondirt dem κατάρας ἐγγύς V. 8. In dem εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν deutet der Verfasser auf das 5, 11 — 6, 8 Gesagte zurück: „wenn ich auch so strenger Rede gegen euch mich bediene."

V. 10. Das Vertrauen des Verfassers, daß es bei seinen Lesern nicht bis zum Abfalle von Gott kommen werde, stützt sich auf die Liebe, welche unter ihnen herrschend war und welche sich in der Unterstützung der Gläubigen kundgab und noch immer kundgibt. Diese Liebe wird Gott nicht unbelohnt lassen: „Denn nicht ungerecht ist Gott, daß er vergäße eures Werkes und der Liebe, die ihr für seinen Namen bewiesen, da ihr den Heiligen Dienste geleistet habt und leistet." Das οὐ γὰρ ἄδικος ὁ Θ. ἐπιλαθέσθαι ist hier nicht so zu urgiren, als wenn der Verfasser sagen wolle, bei seinen Lesern könne eben der guten Werke wegen, die sie gethan und noch thun, unmöglich ein Abfall vom Glauben stattfinden, ohne daß Gott ungerecht erscheine; anderer Seits ist aber auch das ἄδικος nicht dahin abzuschwächen, daß das Ganze nur ein Ausdruck der vertrauensvollen Zuversicht wäre, daß Gott ihre Liebeswerke wohlgefällig ansehen werde. Vielmehr liegt in dem ἄδικος allerdings ausgesprochen, daß dem Menschen der Lohn für seine wahrhaft guten Werke in Folge der Verheißung Gottes ex quadam iustitia gebühre, dieser in gewisser Weise Anspruch darauf machen könne. Daher führt

mit Recht das Concil von Trient Sitz. VI. Kap. 16 diese Stelle an zum Beweise, daß die guten Werke der Gerechtfertigten wahrhaft verdienstlich, wahre merita de condigno seien, was bekanntlich die sogenannten Reformatoren läugneten. Der Infin. Aorist. ἐπιλαθέσθαι ist hier nicht als Präteritum: „daß er vergessen habe“, sondern, wie oben 2, 10 das Particip. ἀγαγόντα, als Futurum aufzufassen: „daß er vergessen sollte.“ τοῦ ἔργου ὑμῶν bezeichnet ganz allgemein „euer Thun, eure Handlungsweise“; der Ausdruck wird aber durch das folgende τῆς ἀγάπης näher bestimmt als ein Thun, welches auf die Nächstenliebe geht. Das τοῦ κόπου, welches einige Handschriften vor τῆς ἀγάπης lesen, ist (mit Lachmann, Tischendorf) zu streichen; das Wort ist wahrscheinlich aus der ähnlichen Stelle 1. Thess. 1, 3 hier eingeschaltet, und fehlt auch in der Vulgata. Der Ausdruck: εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ läßt eine doppelte Auffassung zu: er kann erstens das Ziel bezeichnen, welches sie bei ihren Liebeswerken im Auge hatten: sie verrichteten sie „auf den Namen Gottes hin“ d. i. für den Namen Gottes, zu seiner Verherrlichung. So ist εἰς τὸ ὄνομα = διὰ τὸ ὄνομα „um des Namens Gottes willen“, wie es der h. Chrysostomus erklärt. Dann kann aber das εἰς τὸ ὄνομα auch gefaßt werden als Objekt der ἀγάπη: „die Liebe, welche ihr bewiesen habt gegen den Namen Gottes“ d. i. gegen Gott in der Sorge für eure Mitchristen, da Gott Alles, was wir unsern Mitmenschen thun, so ansieht, als thäten wir es ihm selbst. So Theophylaktus, Erasmus und Justinian. Letztere Fassung möchte wohl den Vorzug verdienen. Diese Liebe gegen Gott hat sich, sagt der Verfasser, bei seinen Lesern kundgegeben und gibt sich noch immer kund in der Hülfeleistung und Unterstützung der Mitchristen (ἅγιοι). διακονεῖν wird im N. T. häufig gebraucht von Dienstleistungen gegen Kranke und Bedürftige durch Unterstützungen (vgl. Röm. 15, 25. 2. Kor. 8, 8. 19. 20. 9, 1. Apstg. 11, 29). Man denke hier an die Mildthätigkeit, welche in der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem herrschte. Apstg. 4, 34 ff.

V. 11. 12. „Wir wünschen aber, daß Jeder von euch denselben Eifer beweise zur Vollen-

dung der Hoffnung bis ans Ende, auf daß ihr nicht träge werdet, sondern Nachahmer derer, die durch Glauben und Ausdauer die Verheißungen ererben." Der Verfasser drückt hier das innige und sehnsüchtige Verlangen (ἐπιθυμοῦμεν) aus, daß der bisher bewiesene Eifer seiner Leser nicht erkalte. Dieser Eifer soll gerichtet sein auf die „Erfüllung der Hoffnung" d. i. auf den Punkt hin, wo die Hoffnung erfüllt wird, und dies geschieht am Ziele (τέλος), wo das Verlangen in den Besitz übergeht. Dem ganzen Ausdrucke liegt das dem Apostel Paulus so geläufige Bild von der Rennbahn zum Grunde, wo jeder Mitkämpfende nur auf das Ziel hinschaut und dieses mit allem Eifer zu erreichen strebt. Dieses Ziel sollen auch sie immer im Auge behalten, damit sie nicht träge und matt werden in dem Glaubenskampfe; und sie sollen sich diejenigen zum Vorbilde nehmen, die durch Glauben und festes Ausharren ihr Ziel, die Erfüllung dessen, was ihnen von Gott verheißen ist, erlangen. Bei den *κληρονομοῦντες* hat der Verfasser an die Patriarchen, und wie aus V. 13—15 erhellt, zunächst an Abraham gedacht; aber nicht an sie allein, sondern zugleich an alle Gläubigen. Daher das Präsens. Die Vulgata übersetzt: hereditabunt, hat also darunter nur die Gläubigen verstanden.

V. 13 ff. Das vorher allgemein Gesagte wird nun durch das Beispiel des größten Glaubenshelden des A. B., Abraham's, erläutert. „Denn als Gott dem Abraham die Verheißung gab, schwur er, da er bei keinem Größern schwören konnte, bei sich selbst und sprach: „„Wahrlich! segnend will ich dich segnen und mehrend dich mehren"", und so erlangte er durch Ausharren die Verheißung." Das *γάρ* bezieht sich dem Sinne nach auf V. 15, welcher den Hauptsatz enthält; V. 13 und 14 sind dem Gedanken nach nur vorbereitende Nebensätze. Regelmäßig müßte der Satz so heißen: „denn Abraham wurde, da Gott ihm eine Verheißung gegeben und diese durch einen Eid bekräftiget hatte, eben durch seine gläubige Ausdauer der Verheißung theilhaftig d. i. erhielt das Verheißene wirklich. Der Verfasser bildet aber den Nebengedanken, daß Gott die dem Abraham

gegebene Verheißung mit einem Eidschwur besiegelt habe, zu einem Hauptsatze aus, weil es ihm hier darauf ankam, sogleich hervorzuheben, wie fest diese Verheißung dastehe, und mit welcher Zuversicht auch wir uns darauf stützen können. Denn die dem Abraham gegebene Verheißung, obgleich sie den Worten nach zunächst auf eine große leibliche Nachkommenschaft ging, bezog sich doch zuletzt auf das in Christo zu erwartende Heil, gilt also auch für dessen Nachkommen dem Geiste nach d. i. für die Gläubigen, da er der Vater aller Gläubigen ist. Vgl. Röm. 4, 11. 12. Ὄμνυμι κατά τινος findet sich im N. T. nur hier, aber mehrmals bei den LXX. Anthropopathisch wird hier von Gott gesagt, daß er geschworen habe, um die Festigkeit seines Versprechens zu bezeichnen; denn im eigentlichen Sinne kann Gott nicht schwören, da der Eid die Bekräftigung einer Aussage durch Berufung auf einen Zeugen ist, der nicht getäuscht werden und nicht täuschen kann. Ein solcher Zeuge ist aber allein Gott. Nun kann aber Gott nicht sich selbst zum Zeugen anrufen; also auch nicht schwören im eigentlichen Sinne. Deshalb sagt auch der h. Ambrosius: Quoniam nos verius solemus credere, quod iureiurando firmatur, ne nostra claudicet fides, idcirco iurare describitur Deus, qui ipse non iurat, sed iurantium iudex et ultor est periurantium. — V. 14. Die hier angeführte Stelle ist hergenommen aus 1. Mos. 22, 17. Statt daß es aber in der LXX heißt πληθυνῶ τὸ σπέρμα σοῦ, hat unser Verfasser gesetzt πληθυνῶ σε, wahrscheinlich um die Beziehung dieser Verheißung auf die bloß leibliche Nachkommenschaft Abrahams mehr zurückzuschieben, und den Blick der Leser auf die geistliche Nachkommenschaft, die er durch Christus erhielt, zu lenken. Statt des ächt griechischen ἦ μήν „wahrlich", welches der text. recept. liest, hat Lachmann nach überwiegenden Auktoritäten die LA. εἰ μήν aufgenommen. Dieses εἰ μήν, welches auch in der LXX vorkommt, ist dann entstanden aus der Vermischung der griechischen Schwurformel ἦ μήν mit dem hebraisirenden εἰ μή, die dem אם לא entspricht. Die Vulgata muß εἰ μή gelesen haben da sie nisi hat, welches ebenfalls mit „wahrlich" übersetzt werden muß. Vollständig

müßte es heißen: „Wenn ich dich nicht segne... so will ich nicht Jehova sein." Vgl. zu 3, 11. — Die Verbindung des Particips mit dem verb. finit. *εὐλογῶν εὐλογήσω*... ist ebenfalls hebraisirend und dient zur Verstärkung des Begriffs, welcher im verb. finit. liegt: „Sehr werde ich dich segnen u. s. w." — V. 15. Das *οὕτως* bezieht sich auf *ἐπέτυχε* und das eingeschaltete Particip *μακροθυμήσας* dient zur nähern Erklärung des *οὕτως*: „auf diese Weise, nämlich durch seine Ausdauer, wurde er der Verheißung d. i. des Gegenstandes der Verheißung theilhaftig." Diese dem Abraham geschehene Verheißung bezog sich im eigentlichen und höchsten Sinne auf Christum, den Sohn Abrahams *κατ᾽ ἐξοχήν*, auf welchen alle Verheißungen des A. B. zuletzt zusammenliefen. Nun heißt es aber unten 11, 39 von den Altvätern: „Und diese Alle, obwohl durch das Zeugniß des Glaubens bewährt, haben die Verheißung (d. i. das Verheißene, Christum und sein Reich) nicht erhalten." Ebenso wird 11, 13 von den Patriarchen gesagt: „Im Glauben sind diese Alle gestorben, und haben das Verheißene nicht empfangen, sondern von ferne es angeblickt und begrüßt." Wie kann es nun hier heißen, daß Abraham des Verheißenen theilhaftig geworden sei? Die Antwort hierauf ergibt sich leicht aus dem Wesen der göttlichen Verheißung und aus der Natur des Glaubens. Wenn Gott Verheißungen gibt, so spricht er keine bloß vorübergehende Worte, sondern er gibt gleich im Keime das Verheißene. So als Gott den ersten Menschen nach dem Sündenfalle den Erlöser verhieß, da trat dieser alsbald ein und fing im Gewissen der Menschen seine Erlösung gleich an. Diesen Keim der Verheißung faßten die alttestamentlichen VV. im Glauben auf, und hielten ihn fest; denn der Glaube ist, wie der Verfasser unten 11, 1 sagt, die „Substanz der zu hoffenden Dinge." In diesem Glauben anticipirten die Patriarchen den Erlöser und sein Erlösungswerk, wurden also wirklich der Verheißung theilhaftig, obgleich sie deren äußere Erfüllung nicht sahen, sondern sie nur „von ferne anblickten und begrüßten." Ebenso spricht unser Heiland Joh. 8, 56: „Abraham jauchzete, daß er meinen Tag sähe; er hat ihn gesehen und sich gefreut."

V. 16 ff. Der h. Verfasser führt nun weiter aus, warum Gott seine Verheißung mit einem Eide und zwar mit einem Eide bei sich selbst bekräftigt habe, und welche Aufforderung und Ermuthigung darin auch für uns liege. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die dem Abraham gewordene Verheißung sich auf das Heil in Christo beziehe, dieselbe also in ihrer Vollendung noch immer auch für uns Geltung habe. „Denn die Menschen schwören bei dem Größern und der Eid ist ihnen aller Widerrede Ende zur Bestätigung." Mit *γάρ* wird dieser Satz an V. 13 angeknüpft. *κατὰ τοῦ μείζονος* ist als Masculinum zu fassen, und Gott darunter zu verstehen. *ἀντιλογία* heißt sowohl „Widerrede" gegen die Aussage eines Andern, als auch „Streit" zwischen zwei Parteien. Hier paßt am besten die erstere Bedeutung, da erläutert werden soll, daß die mit dem Eide besiegelte Verheißung Gottes über alle Widerrede, über allen Zweifel erhaben sei. *εἰς βεβαίωσιν* gehört nicht zum Subjekte *ὁ ὅρκος*: „der zur Bestätigung abgelegte Eid" — dann müßte *ὁ εἰς βεβ. ὅρκος* stehen —; sondern zu dem Prädikate *πέρας*, so daß der Sinn ist: der Eid ist aller Widerrede Ende und dient zur Bestätigung. Uebrigens spricht diese Stelle deutlich für die Erlaubtheit des Eides.

V. 17. „Weshalb Gott, da er um so mehr beweisen wollte den Erben der Verheißung das Unwandelbare seines Rathschlusses, mit einem Eide dazwischen trat, damit wir durch zwei unwandelbare Thatsachen, wobei Gott unmöglich lügen konnte, einen starken Trost hätten, die wir hingeeilt sind zu ergreifen die vorliegende Hoffnung, welche uns ein sicherer und fester Anker der Seele ist, welcher eindringt in das Innere des Vorhangs, wohin als Vorläufer für uns eingegangen ist Jesus, indem er nach der Ordnung Melchisedek's Hoherpriester geworden ist in Ewigkeit." *ἐν ᾧ* „weshalb" d. i. unter diesen Umständen, da sich die Sache so verhält, daß nämlich der Eid als sichere Bekräftigung einer Aussage dient, deshalb trat Gott ... *ἐν ᾧ* ist also mit *ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ*

zu verbinden. περισσότερον gehört zu ἐπιδεῖξαι: „da er mehr, als durch eine einfache Verheißung würde geschehen sein, beweisen wollte.“ Unter „Erben der Verheißung“ sind zunächst die Patriarchen, dann überhaupt alle Gläubigen zu verstehen, und unter βουλή ist hier jener Rathschluß Gottes gemeint, den Abraham zu segnen und zu mehren d. i. aus seinem Saamen das Heil der Welt, den Messias, hervorsprossen zu lassen. — Das ἐμεσίτευσε kann man mit der Vulgata (interposuit iusiurandum) transitiv fassen: „er vermittelte sie, die Verheißung, durch einen Eid“; der Eid war gleichsam der Mittler und Bürge zwischen der Verheißung Gottes und den Menschen. Besser aber ist es, das Wort intransitiv zu nehmen: „er trat mit einem Eide dazwischen“, gleichsam als Mittelsperson zwischen ihm selbst, dem Verheißenden und den Menschen. Der Gedanke von V. 16 und V. 17 ist also der: da bei Menschen der Eid als das Ende alles Widerspruches zur Bekräftigung einer Aussage dient, so hat auch Gott seinem Versprechen einen Eid hinzugefügt, um so, zur menschlichen Schwachheit sich herablassend, den Erben der Verheißung eine desto größere Sicherheit zu geben. — V. 18. Die „zwei unwandelbaren Thatsachen“, wobei Gott unmöglich lügen konnte, sind die Verheißung und der Schwur. Schon die einfache Verheißung hätte hingereicht, da Gott der Allwahrhafte ist; um wie viel sicherer können wir also sein, da er seine Verheißung noch durch einen Eid besiegelt hat (δύο als Genitiv; im N. T. wird dieses Wort für diesen Casus stets als Indeklinabile behandelt. Winer Gram. S. 63). Das κρατῆσαι läßt eine doppelte Beziehung zu; wir können es zuerst verbinden mit παράκλησιν und dieses in der Bedeutung „Zuspruch, Ermunterung“ fassen; dann bildet οἱ καταφυγόντες einen selbstständigen Begriff: „damit wir, die Geborgenen, eine starke Ermunterung hätten, festzuhalten an der vorliegenden Hoffnung.“ Der Sinn ist dann: die Sicherheit der Verheißung Gottes soll für uns, die wir aus den Stürmen der Welt uns geflüchtet und in der Kirche geborgen haben, eine starke Ermunterung sein, im Glauben unwandelbar festzuhalten an dem, was die Verheißung uns verspricht und was der Gegenstand unserer Hoffnung ist. Bes-

ser aber ist es, *κρατῆσαι* von *οἱ καταφυγόντες* abhängig sein zu lassen, und *παράκλησις* mit der Vulgata in der Bedeutung „Trost" zu nehmen. Dann gestaltet sich der Sinn so: die Sicherheit der Verheißungen Gottes soll uns in den Leiden und Drangsalen dieses Lebens einen großen Trost bieten, uns, sage ich, die wir im Glauben den Gegenstand der Verheißung, die vorliegende Hoffnung, bereits ergriffen haben. Jedenfalls muß *ἐλπίς*, wie auch schon aus dem *προκειμένη* hervorgeht, objektiv als Gegenstand der Hoffnung gefaßt werden; und diese *ἐλπὶς προκειμένη* ist dann die *ἐλπὶς ἀποκειμένη ἐν οὐρανοῖς*, von welcher der Apostel Kol. 1, 5 (vgl. Tit. 2, 13) spricht, nämlich die ewige Seligkeit. — Da aber der gehoffte Gegenstand dem Keime nach durch den Glauben in der Seele ein gegenwärtiger wird, der lebendige Glaube die Substanz der zu hoffenden Dinge in sich faßt, so hängt die objektive und subjektive Bedeutung von *ἐλπίς* genau zusammen, und so fährt dann der h. Verfasser V. 19 und 20 fort, das Wort in seiner subjektiven Bedeutung zu nehmen. — V. 19. Das Relativ *ἥν* ist mit der Vulgata auf das nächst vorhergehende *ἐλπίδος* und nicht auf das entferntere *παράκλησιν* zu beziehen. Von dieser christlichen Hoffnung heißt es nun, sie sei ein sicherer und fester Anker der Seele. Auch bei den Profanschriftstellern des Alterthums wird die Hoffnung unter dem Bilde des Ankers dargestellt; denn in Sturm und Ungewitter stützt sich das Vertrauen des Schiffers, gerettet zu werden, zuletzt auf den Anker. Die beiden Klauen des Ankers sinnbilden gleichsam die beiden Akte des Verlangens und des Vertrauens, welche die Hoffnung in sich schließt. Von diesem Anker der christlichen Hoffnung heißt es weiter, daß er „eindringe in das Innere des Vorhanges", und mit diesen Worten geht der Verfasser in rascher Wendung in ein anderes Bild über, welches hergenommen ist von der jüdischen Cultusstätte. In der Stiftshütte gab es nämlich zwei Vorhänge: der erste vor dem Heiligen, im Hebräischen מָסָךְ, in der LXX *κάλυμμα* oder *ἐπίσπαστρον* genannt; der zweite aber vor dem Allerheiligsten, im Urtexte פָּרֹכֶת, von der LXX aber vorzugsweise *καταπέτασμα* genannt. *τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπε-*

τάσματος ist also das Allerheiligste und dieses steht hier als Bild des Himmels. Wie also der wirkliche Anker sich in die Tiefe des Meeres einsenkt, und um so mehr Sicherheit gewährt, je tiefer er in den Grund eingedrungen ist, so strebt der Anker der christlichen Hoffnung, dem Menschen vom Himmel gegeben, wieder hinauf zum Himmel, und ruht nicht eher, bis er in Gott den festen Boden gefunden, woran er sich anklammern kann. — V. 20. In dieses Allerheiligste ist zuerst „für uns" d. i. zu unserm Heile, zu unserer Erlösung eingegangen Jesus Christus und zwar als Hoherpriester. Denn Christus ist in den Himmel eingetreten mit seinem Blute d. i. mit seinem Versöhnungsopfer, um es dort fortwährend seinem himmlischen Vater darzubringen, vgl. 9, 12. 24. 10, 19 ff. *ὅπου* in der Bedeutung „wohin" findet sich oft im N. T. — Wollen wir nun (mit Tholuck) das doppelte Bild, dessen der h. Verfasser sich hier nur andeutend bedient, weiter ausführen, so ist nach dem ersten Bilde die Welt das Meer, — der Mensch der Schiffer, — das selige Jenseit die ferne Küste, wohin er steuert, — die Hoffnung der Anker, der ihm in den Stürmen und Gefahren dieses Lebens Festigkeit gibt. Nach dem zweiten Bilde ist die Welt der Vorhof, — der Mensch der Ungeweihte, — der Himmel das Allerheiligste, — Christus der Hohepriester, der zuerst in dieses Allerheiligste eintrat, um auch uns hineinzuführen. — Mit den letzten Worten: *κατά τὴν τάξιν*... kehrt der Verfasser zu dem 5, 11 Gesagten wieder zurück, und jetzt, nachdem er die Rüge und Ermahnung eingeschoben, um in den Lesern treues Verharren im Glauben zu erwecken, geht er dazu über, den reichen Gehalt des Psalmausspruchs, daß Christus ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek sei, zu entwickeln.

§. 6. Erklärung der Worte Ps. 109 (110), 4.

7, 1 — 28.

Dieses Kapitel enthält eine Exegese über den bereits oben 5, 6. 11 und 6, 20 angeführten Psalmausspruch: *σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.* Um diesen Ausspruch zu erklären, geht der h. Verfasser auf die

Geschichte des Melchisedek, wie sie im 1. B. Mos. Kap. 14 erzählt wird, zurück. Dort tritt Melchisedek auf einmal in die Geschichte ein; nicht wird gesagt, wer sein Vater, welche seine Mutter, welche seine Vorfahren gewesen, obgleich sonst die Genesis die Genealogien der Urväter so genau angibt; nichts wird ferner berichtet von seiner Geburt, nichts von seinem Tode; räthselhaft und wie ein höheres Wesen tritt er plötzlich in die Geschichte ein, und verschwindet ebenso plötzlich wieder. Schon sein Name Melchisedek, König der Gerechtigkeit, ist bedeutungsvoll; er wird ferner genannt König von Salem d. i. König des Friedens, auch das hat einen tiefern Sinn. Er ist nicht bloß König, sondern zugleich auch Priester und zwar ein Priester desselben wahren Gottes, den Abraham verehrte, in einer Zeit, wo das Heidenthum überall herrschte, und Abraham von seiner ganzen Familie der Einzige war, welcher den einen wahren Gott Himmels und der Erde anbetete. Es wird weiter von ihm erzählt, daß er den Abraham segnete und den Zehnten von diesem empfing; Melchisedek stand also höher, als selbst dieser große Stammvater des auserwählten Volkes, mithin auch höher als die Nachkommen Abrahams, Aaron und die levitischen Priester. — In dieser seiner ganzen Erscheinung, in Allem, was die Genesis von ihm erzählt und nicht erzählt — denn selbst das Schweigen der h. Schrift ist hier bedeutsam — ist nun nach der Erklärung unsers h. Verfassers Melchisedek ein Typus und Vorbild Christi. Denn auch dieser war als Mensch ohne Vater und als Gott ohne Mutter; als Hoherpriester war er ohne Genealogie, und als ewiger Sohn Gottes war er ohne Anfang und ohne Ende der Tage. Christus war ferner im eminenten Sinne der König der Gerechtigkeit und des Friedens, und er war nicht bloß König, sondern wahrer Priester zugleich. — Ueber die Berechtigung unsers h. Verfassers zu einer solchen typischen Ausdeutung der in der Genesis ganz einfach erzählten Geschichte des Melchisedek vgl. das zu Röm. 9, 13 und oben zu 1, 5 Gesagte.

Um nun im Voraus den Gedankengang dieses Kapitels anzugeben, so wird 1) vom V. 1—10 erklärt, in wiefern Melchisedek nach der Geschichte ein Vorbild Christi und der

Repräsentant eines Priesterthumes sei, welches ewig bleibt und über das levitische Priesterthum erhaben ist. Dann 2) von V. 11—19 werden die beiden Ausdrücke *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* und *εἰς τὸν αἰῶνα* exponirt. 3) V. 20—22 wird die Bedeutung der jenen Spruch einleitenden Worte: „der Herr hat geschworen und es wird ihn nicht gereuen", hervorgehoben. Dann wird 4) V. 23—25 auf die fortwährende Dauer des neutestamentlichen Hohenpriesterthumes hingewiesen. Endlich 5) V. 26—28 faßt der Verfasser die Eigenschaften eines vollkommenen Hohenpriesters summarisch zusammen und zeigt, wie diese sich nur in Christo allein finden.

V. 1. ff. „Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester Gottes des Höchsten, der da entgegenging dem Abraham, als dieser zurückkehrte von der Niederlage der Könige, und ihn segnete, welchem auch Abraham den Zehnten gab von Allem: der zuvörderst verdollmetscht „König der Gerechtigkeit" heißt, dann aber auch König Salems d. i. „König des Friedens" ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, ohne einen Anfang der Tage und ohne ein Ende des Lebens, vielmehr dem Sohne Gottes gleichgemacht, bleibet Priester für immer." — Was zunächst die Construktion dieses Satzes angeht, so ist das zum Subjekte *οὗτος ὁ Μελχ.* gehörende Verbum nicht ein ausgelassenes *ἦν*, so daß *βασιλεὺς Σαλήμ* schon zum Prädikate gehörte, sondern das am Ende der Periode stehende *μένει*. Darauf führt schon das *γάρ*, welches hier nicht begründend = „denn", sondern ausführend, erläuternd ist. Der Verfasser will das *ἀρχιερεὺς γενομενος εἰς τὸν αἰῶνα* 6, 20 erklären, und fährt deshalb erläuternd fort: „Dieser Melchisedek nämlich... bleibt Priester für immer." Wer war nun dieser Melchisedek? Die räthselhafte Einführung dieses Mannes in die Geschichte und die typische Deutung, die unser Verfasser hier von ihm gibt, hat die seltsamsten und abentheuerlichsten Meinungen über die Person desselben veranlaßt. Die meisten Rabbinen hielten ihn für Sem, der zu der Zeit Abrahams noch lebte und als Erstgeborner Noe's wahrscheinlich das Priesterthum inne-

hatte. Andere halten ihn für Cham, noch Andere für Henoch; Origenes hielt ihn für einen Engel; Andere für eine vorübergehende Inkarnation des Gottessohns; die Sekte der Melchisedekiten meinte gar, er sei der h. Geist gewesen. Ohne Zweifel war aber Melchisedek ein gewöhnlicher kanaanäischer König, der in Salem regierte. Salem ist aber nach der am meisten begründeten Meinung der Interpreten das spätere Jerusalem (vgl. Ps. 76, 3), und nicht, wie schon der h. Hieronymus meinte, das am jenseitigen Ufer des Jordans liegende Salim (Σαλείμ), wo Johannes taufte (Joh. 3, 23). Melchisedek wird hier, wie 1. Mos. 14, 18, „Priester Gottes des Höchsten", כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן, genannt: er war also König und Priester zugleich, und zwar Priester eben jenes Gottes, den Abraham und die Gläubigen des A. B. verehrten. Wie nun Melchisedek dem Abraham entgegenkam, als dieser siegreich von der Niederlage, die er den vier Königen beigebracht hatte, zurückkehrte, ihn segnete und den Zehnten von Allem, was Abraham von den Königen erbeutet hatte, von ihm empfing, wird uns 1. Mos. 14, 18 ff. erzählt. Dadurch, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab, erkannte er ihn faktisch als Priester des wahren Gottes an. Denn der zehnte Theil der Beute wurde nach einer uralten Sitte als das der Gottheit Zukommende betrachtet und deshalb den Priestern gegeben. — V. 2 gibt der Verfasser in einem Nebensatze eine etymologische Deutung der beiden Wörter Μελχισεδέκ und Σαλήμ. Seinem Namen nach ist Melchisedek ein „König der Gerechtigkeit" מַלְכִּי צֶדֶק, seinem Wohnorte nach ein Fürst in der „Burg des Friedens" מֶלֶךְ שָׁלֵם, nach beiden ist er also ein Vorbild des wahren Königs der Gerechtigkeit und des Friedens, nämlich Christi, den die Propheten „das Gewächs der Gerechtigkeit, welches Recht und Gerechtigkeit übet auf Erden" und „den Friedensfürsten" nennen (Jerem. 33, 15. 16. Jes. 9, 6); er ist ein Bote jenes Reiches, in welchem nach den Worten des Psalmisten Ps. 84 (85), 11 „Gerechtigkeit und Frieden sich küssen", an den Helden, durch dessen Saamen Gerechtigkeit und Friede über alle Geschlechter der Erde kommen sollen. Zufall und Spielerei mag man ein solches Zutreffen auf anderm Gebiete

nennen; auf dem Gebiete der heiligen Geschichte, dessen Hauptfaktor Gott selbst ist und dessen Ereignisse Thaten Gottes sind, müssen wir darin mit unserm Verfasser ein höheres Walten erkennen. — V. 3. Was hier das *ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* bezeichnen solle, erklärt sich aus dem *ἀγενεαλόγητος;* letzteres Wort bezeichnet nämlich einen, dessen Stammtafel nicht gekannt wird, von dem kein Geschlechtsregister angeführt ist. Die levitischen Priester mußten ihren Stammbaum genau nachweisen können, da ihr Priesterthum, ganz dem äußern Charakter des A. B. gemäß, auf leiblicher Abstammung beruhete, sich durch leibliche Zeugung fortpflanzte, im Gegensatze zu dem neutestamentlichen Priesterthume, welches durch geistige Zeugung sich fortsetzt. Besonders wurde vom Hohenpriester gefordert, daß er sein Geschlecht von Aaron ableite, und sein Stammbaum wurde genau geprüft. Melchisedek aber tritt auf einmal als Priester auf, ohne daß sein Geschlechtsregister weiter in der h. Schrift verzeichnet stände. In demselben Sinne ist dann auch das *ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* zu fassen; es soll nicht bezeichnen, daß Melchisedek überhaupt keinen Vater hatte, sondern nur, daß er in der h. Schrift vater- und mutterlos dasteht, in der h. Schrift sein Vater und seine Mutter nicht genannt werden. Dem des Griechischen kundigen Leser konnten diese Ausdrücke nicht fremd und unverständlich sein, da im Griechischen *ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* von denen gebraucht wurde, deren Vater und Mutter unbekannt oder die von geringem Herkommen waren. So nennt Philo in demselben Sinne die Sara *ἀμήτωρ*, weil ihre Mutter in der h. Schrift nicht erwähnt wird. Noch bekannter ist dieser Sprachgebrauch im Latein.; so heißt es z. B. Liv. 4, 3: Servium Tullium, captiva Corniculana natum, patre nullo, matre serva; und Horat. serm. I. 6, 10: Multos saepe viros, nullis maioribus ortos... Auch die Rabbinen sagen: אין אב לגוי „der Heide hat keinen Vater", weil er keinen jüdischen Stammbaum hat. Ebenso ist nun auch zum Folgenden *μήτε ἀρχὴν ἡμ... ἔχων* hinzuzudenken: *ἐν τῇ γραφῇ*, und nicht sind diese Worte so zu fassen, als wenn Melchisedek wirklich ohne menschliche Geburt gewesen und etwa wie Henoch und Elias nicht gestorben,

sondern von der Erde entrückt sei; vielmehr soll das Ganze nur heißen, daß seine Geburt und sein Tod in der h. Schrift nicht genannt werde. — Das ἀφωμοιωμένος ist hier nicht zu verwechseln mit ὅμοιος: Melchisedek ist nicht dem Sohne Gottes gleich, sondern er ist ihm gleichgemacht d. h. in der h. Schrift ihm als gleich dargestellt. Der Ausdruck ist durchaus passend gewählt und bestätigt ganz, was wir oben (zu 1, 5 vgl. Röm. 9, 13) von der typischen Bedeutung des A. T. gesagt haben. Gott hat das Leben der Altväter gerade so geordnet und in der h. Schrift aufzeichnen lassen, daß sie nach den Zügen, welche das A. T. uns von ihrem Leben gibt, als Vorbilder Christi erscheinen. Das ἀφωμοιωμένος bezieht sich aber nicht bloß auf das Letzte: μήτε ἀρχὴν ... ἔχων, wie die neuern Exegeten glauben, sondern auf die sämmtlichen vorhergenannten Eigenschaften, wie die ältern Interpreten annehmen. Melchisedek erscheint in der h. Schrift „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum, ohne Lebens-Anfang und Ende"; Christus aber war wirklich seiner menschlichen Natur nach ἀπάτωρ, er war ἀμήτωρ seiner göttlichen Natur nach; er war ἀγενεαλόγητος nicht, wie Theodoret meint, als Gott, als der Eingeborene des ewigen Vaters, sondern als der Hohepriester des N. B. Denn Christus stammte, wie der h. Verfasser selbst V. 14 bemerkt, nicht einmal vom Stamme Levi, vielweniger vom Hause Aaron ab. Darin also, daß Melchisedek Priester des höchsten Gottes genannt wird, ohne doch eine priesterliche Genealogie für sich aufweisen zu können, ist er ein Vorbild Christi geworden. Christus war endlich ohne Lebens-Anfang und Ende, nicht weil es nicht geschrieben steht, wie beim Melchisedek, sondern weil er es als Gott wirklich nicht gehabt hat, wie der h. Chrysostomus bemerkt. — εἰς τὸ διηνεκές ist nur ein anderer Ausdruck für εἰς τὸν αἰῶνα 6, 20. Ebenso, wie zu den frühern Ausdrücken ist auch hier zu ergänzen: „nach der h. Schrift." Da nämlich im A. T. Nichts berichtet wird von dem Tode des Melchisedek, Nichts von seinen Nachfolgern im Priesterthum, so erscheint er nach der h. Schrift als ein immerwährender Priester und ist auch darin ein Vorbild Christi, des ewigen Hohenpriesters geworden. Vgl. V. 8 und

V. 15. So hat auch das Stillschweigen der h. Schrift bei einem Manne, der so bedeutungsvoll in der Geschichte des Stammvaters des auserwählten Volkes auftritt, einen tiefern vorbildlichen Sinn.

V. 4. Nachdem der h. Verfasser den typischen Gehalt der Geschichte Melchisedek's in den vorigen VV. kurz dargelegt hat, zieht er hier daraus die Folgerung: „Sehet aber, wie groß dieser, dem auch den Zehnten Abraham gab von den Beute-Erstlingen, er der Patriarch!" Daraus, daß Melchisedek den Abraham selbst bezehntete und ihn segnete, während die levitischen Priester von ihren Volksgenossen, den Abrahamiden, den Zehnten empfangen, folgt, daß Melchisedek höher stand als Abraham, und sein Priesterthum über das levitische erhaben war. *θεωρεῖτε* „sehet, erwäget", ist als Imperativ und nicht als Indikativ zu fassen Das *καὶ* vor *δεκάτην* fehlt in mehreren Codd. und ist deshalb von Lachmann getilgt. Behalten wir es mit der Vulgata bei, so ist es nicht zu *Ἀβραάμ* zu ziehen: „dem sogar Abraham", sondern es gehört schon der Stellung nach zu *δεκάτην*: „welchem Abraham — nicht ein gewöhnliches Geschenk, sondern selbst den Zehnten gab." *ἀκροθίνιον* von *ἄκρος* und *θίς* oder *θίν* bezeichnet eigentlich das „Oberste vom Haufen", dann überhaupt das Beste von den Feldfrüchten oder von der Beute, was der Gottheit dargebracht wurde. Richtig die Vulgata: de praecipuis und nicht de spoliis, wie Erasmus übersetzt. Abraham gab also nicht bloß den Zehnten von der Beute überhaupt, sondern den Zehnten von dem Besten der Beute. Das volltönende *πατριάρχης* statt des gewöhnlichen *πατήρ* steht hier mit dem Artikel am Ende des Nachdrucks wegen: Abraham, er der Patriarch, das hohe Stammhaupt des auserwählten Volkes Gottes, gab den Zehnten und zwar von den Beute-Erstlingen dem Melchisedek, und erkannte ihn dadurch als einen viel höher Stehenden an.

V. 5. 6. „Und zwar wohl haben die von den Söhnen Levi's, welche das Priesterthum erhalten, nach dem Gesetze ein Gebot, das Volk zu bezehnten d. i. ihre Brüder, obwohl hervorgegangen aus dem Lande Abraham's; er hingegen,

dessen Geschlecht nicht von ihnen abgeleitet wird, hat den Abraham bezehntet und den, der die Verheißungen hatte, gesegnet." Das *πηλίκος* des vorigen Vs. wird hier näher erläutert; daher ist das *καί* = „und zwar, et quidem" (Vulg.). Es heißt: „die von den Söhnen Levi's, welche das Priesterthum d. i. die priesterliche Würde erhalten"; denn gesetzlich konnten nur diejenigen Nachkommen des Levi die priesterliche Würde erhalten, welche durch Aaron von ihm abstammten; vgl. 2. Mos. 28, 1 ff. 4. Mos. 18, 1 ff. Das *κατὰ τὸν νόμον* beziehen wir am besten auf *ἐντολὴν ἔχουσι*. *νόμος* bezeichnet das Ganze des Gesetzes; *ἐντολή* aber die einzelne Vorschrift. Also: Nach den Gesetzen haben sie die Vorschrift d. i. die Erlaubniß, die Berechtigung, das Volk zu bezehnten. Das eigentliche Gesetz 4. Mos. 18, 20—32 lautete dahin, daß die Leviten von den Israeliten alle Zehnten erheben und von diesem Zehnten wieder den zehnten Theil an die Priesterklasse entrichten sollten. Später scheint aber das Gesetz sich dahin umgestaltet zu haben, daß die Priester unmittelbar vom Volke den Zehnten einnahmen, und davon den Leviten, die beim Tempel bedient waren, den nöthigen Unterhalt gaben. — Fassen wir das *καίπερ* mit der Vulgata, welche „quamquam" übersetzt, adversativ, so wird in diesem Zusatze die Würde des Priesterthums hervorgehoben: die Söhne Levi's, als Verwalter des Priesterthums, empfangen den Zehnten von den Israeliten, obwohl diese von demselben Stammvater abstammen und so der Geburt nach ihnen gleichstehen. Erasmus übersetzt das *καίπερ* durch utpote; dann ist dieser Zusatz eine Erklärung von *ἀδελφοί*: „da sie ja hervorgegangen sind." Allein diese Bedeutung hat die Partikel im Griechischen nicht. Die Formel *ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος τινός* für das Entspringen von einem Stammvater ist dem Hebräischen יָצָא מֵחֲלָצֵי פ' nachgebildet, vgl. 1. Mos. 35, 11. Apstg. 2, 30. — Der Sinn dieser beiden VV. ist hiernach: die levitischen Priester haben nach dem Gesetze die Befugniß, den Zehnten zu nehmen von ihren Brüdern, den Abrahamiden, und es liegt hierin die hohe Würde des levitischen Priesterthums deutlich ausgesprochen; Melchisedek aber empfängt den Zehnten von

Abraham, dem Stammvater der levitischen Priester, selbst, ja er segnet ihn sogar, ihn, der doch nach den großen Verheißungen, die ihm von Gott zu Theile geworden, über allen menschlichen Segen erhaben schien. Wie hoch muß also dieser stehen! Wir müssen, um dies recht zu verstehen, auf die Bedeutung des Zehnten etwas näher eingehen. Der Zehnte findet sich bei allen Völkern des Alterthums als religiöse Abgabe, und erhält seine Erklärung aus der Bedeutung der Zahl Zehn und aus dem Begriffe des Besitzes überhaupt. Aller Besitz bildet eine Vielheit und ist darum von der Zahl unzertrennlich; die Dekade aber, welche die Grundzahlen, aus denen alle Zahlen bestehen, in sich schließt, bildet ein abgeschlossenes Ganze für sich und ist das Symbol alles zählbaren Eigenthums. Um nun das Besitzthum als eine Gabe Gottes anzuerkennen und zu bezeichnen, wurde es nach Dekaden abgezählt, die jedesmal für sich ein Ganzes bildeten, und das je zehnte Stück Gott dargebracht. So legte der Eigenthümer durch Abgabe des Zehnten das faktische Bekenntniß ab, daß er all' sein Eigenthum Gott verdanke, und sein Besitz erhielt dadurch eine religiöse Weihe, eine göttliche Sanktion, während alles nicht verzehntete Eigenthum als ein ungeweihetes und damit zugleich mehr oder weniger unrechtmäßiges erschien. Daher auch der Gebrauch, die Beute zu verzehnten, um ihr, die eigentlich fremdes Eigenthum war, den Charakter des rechtmäßigen Eigenthums und die göttliche Sanktion zu ertheilen. Dieser Zehnte gebührt aber seiner innern Bedeutung nach bloß der Gottheit, und im A. T. wurde er nicht unmittelbar den Priestern und Leviten gegeben, sondern er wurde Jehova dargebracht, dem Verleiher alles Eigenthums, dem Lehnsherrn des ganzen Landes. Jehova besoldete aber damit seine Diener und Repräsentanten, die Priester und Leviten. Daher heißt es 3. Mos. 27, 30: „Alle Zehnten des Landes gehören Jehova"; und dann: „Den Söhnen Levi's gebe ich alle Zehnten in Israel." Dadurch also, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab, erkannte er ihn als den Priester und Repräsentanten des wahren Gottes an.

V. 7. „Ohne alle Widerrede wird aber das Geringere von dem Größern gesegnet." Mit die-

sen Worten wird die Bedeutung des Segnens noch besonders hervorgehoben. „Ohne alle Widerrede" d. i. unzweifelhaft, nach dem Zugeständnisse Aller. Das Neutrum τὸ ἔλαττον steht hier, um den Gedanken ganz allgemein auszudrücken. Das Wort „segnen" ist hier in seinem tiefern Sinn zu fassen, nicht als bloßes wirkungsloses Wünschen, sondern als zugleich wirkend, was die Segensworte aussprechen. In dieser Weise segnen kann aber nur allein Gott, und der Mensch vermag dies nur, inwiefern er von Gott dazu Auftrag und Vollmacht erhalten hat. Wo also der Mensch als diesen realen Segen ertheilend auftritt, da erscheint er als der Stellvertreter Gottes, als der von Gott mit Auktorität Ausgerüstete, somit als der Höhere, wohingegen der den Segen Empfangende als der Bedürftige, als der Niedere sich darstellt. Dadurch also, daß Melchisedek den Abraham segnete, gab er sich als der Höhere, über Abraham Stehende kund. — Worin bestand nun aber die Größe und Erhabenheit Melchisedeks über den großen Stammvater des auserwählten Volkes? Diese Frage können wir kurz dahin beantworten: Melchisedek war Priester des lebendigen Gottes, dem auch Abraham diente; Abraham dagegen war bis jetzt nur Prophet, nur der Vermittler dessen, was Gott dereinst geben wollte. Melchisedek war die letzte übrige Blüthe einer vergangenen Entwicklung, der Periode des natürlichen Gesetzes, und stand an der Schwelle eines neuen Bundes und hat insofern Aehnlichkeit mit Johannes dem Täufer; Abraham aber war der Keim und Anfang einer neuen Verheißungs- und Hoffnungsreichen Entwicklung. Ferner Melchisedek vereinigte Königthum und Priesterthum in seiner Person; Abraham besaß jetzt noch keins von beiden, aber beides war ihm verheißen; in seinem Saamen soll er zu einem Melchisedek viel höherer Art werden. In Aaron gewann Abraham das Priesterthum, in David das Königthum; aber beides war noch getrennt, war noch nicht soweit herangereift, daß es geeinigt werden konnte; darum beugte sich in Abraham auch Aaron und David noch vor Melchisedek. Aaron und David schlossen aber zuletzt wieder einheitlich zusammen in Christo, dem Könige und Priester κατ᾽ ἐξοχήν, der Krone und Vollendung der neuen ewig dauernden Ent-

wicklung. Melchisedek war also in der Gegenwart, der Erscheinung nach, Abraham aber in der Zukunft, der Idee nach, der Höhere; das erkannte Abraham, indem er dem Melchisedek den Zehnten gab, das erkannte auch Melchisedek, indem er den Abraham segnete und so der Zukunft die gebührende Ehre gab (vgl. Kurtz Gesch d. A. B. S. 114 f.).

V. 8 ff. Der h. Verfasser zieht nun eine weitere Folgerung aus dem vorher Gesagten: Stand Melchisedek höher als Abraham, wie sich daraus ergibt, daß er von diesem den Zehnten empfing, so stand er auch höher als die levitischen Priester, weil diese in ihrem Stammvater Abraham ihm den Zehnten entrichtet haben. „Und hier empfangen Menschen, welche sterben, die Zehnten; dort hingegen Einer, von dem bezeugt wird, daß er lebet." *ὧδε μὲν ... ἐκεῖ δὲ* bezieht sich auf den Gegensatz zwischen den levitischen Priestern und dem Melchisedek. Der Verfasser setzt das levitische Priesterthum als noch bestehend voraus; daher *ὧδε* „hier." Das *ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ* hat die Vulgata gegeben mit: ibi autem contestatur, quia vivit. Diese Uebersetzung ist in etwa undeutlich; deutlicher Erasmus: ibi autem is, de quo testatum est, quod vivat. Wir müssen diesen Ausspruch wieder so fassen, wie oben V. 3 das *μήτε ἀρχὴν ... ἔχων*, ihn also zunächst auf das negative Zeugniß der h. Schrift beziehen, die zwar von seinem Leben etwas meldet, nicht aber von seinem Tode, so daß der Sinn ist: von dem nur sein Leben berichtet wird, nicht aber sein Tod. So schon Oekumenius und nach ihm Estius. Andere glauben, daß der Ausdruck: *μαρτυρ. ὅτι ζῇ* unverkennbar auch auf ein positives Zeugniß der h. Schrift hinweise, da das bloße Stillschweigen der Genesis über den Tod des Melchisedek schwerlich ausdrücklich als ein Zeugniß für das fortdauernde Leben desselben hätte bezeichnet werden können. Sie wollen dann dieses Zeugniß finden in der angeführten Stelle des Psalms: „Du bist ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks in Ewigkeit d. i. du bist ein ewiger Priester, wie Melchisedek, wo also dem Melchisedek, als dem Vorbilde Christi, schon ein ewiges Priesterthum zugeschrieben wird. Allein dieser Deutung der Psalmstelle liegt

dann doch zuletzt wieder das negative Zeugniß des Stillschweigens der Genesis von dem Tode des Melchisedek zum Grunde.

V. 9. 10. „Und so zu sagen, durch Abraham ist auch Levi, welcher die Zehnten empfängt, bezehntet worden; denn noch befand er sich in der Lende des Vaters, als diesem Melchisedek entgegenkam." — Der Ausdruck *ὡς ἔπος εἰπεῖν* ist eine bei den Griechen häufig vorkommende Formel, wodurch angezeigt wird, daß eine Aussage nicht gerade im strengsten Sinne genommen werden soll, und entspricht unserm: „so zu sagen, gewissermaßen." Man beachte hier genau den Gedankengang. Der h. Verfasser will beweisen, daß das Priesterthum Melchisedek's, nach dessen Ordnung Christus Priester war, höher stehe, als das levitische Priesterthum. Er hat nun vorher bereits gezeigt, daß Melchisedek höher stehe als Abraham. Allein Abraham, der Patriarch, galt nicht als eigentlicher Priester im gesetzlichen Sinne; daher wird hier nachgewiesen, wie in Abraham auch Levi, der specielle Stammvater und Repräsentant aller jüdischen Priester, dem Melchisedek den Zehnten gegeben, und dadurch sich und folglich auch seine Nachkommen als unter ihm stehend bewiesen habe. Diesen Beweis führt der h. Verfasser dadurch, daß er von dem Begriffe der Zusammengehörigkeit der Individuen eines Stammes ausgeht. Nach der wahren Weltanschauung bildet die Menschheit ein organisch verbundenes Ganze, in welchem die einzelnen Individuen in inniger Wechselwirkung stehen, das Verdienst oder Mißverdienst des Einzelnen mehr oder weniger auf das Ganze zurückwirkt. Repräsentant und Träger dieses großen Ganzen war der gemeinsame Stammvater Aller, Adam; dieser schloß das ganze Geschlecht dem Keime nach in sich, so daß die ganze Menschheit nur die Entwicklung und Entfaltung des einen Adam ist. Daher sagt schon der h. Augustin: Omnes fuimus in illo uno (scil. Adamo), quando omnes fuimus ille unus. In diesem großen Kreise des ganzen Menschengeschlechts bilden aber die einzelnen Völker, Stämme und Familien immer kleinere Kreise, in welchen die einzelnen Individuen in einer noch engern Verbindung und Wechselwirkung stehen, und wo wiederum das Verdienst oder Mißverdienst des Ein-

zelnen in seinen Folgen auf den ganzen Stamm, auf die ganze Familie zurückwirkt. Wie nun Adam der Repräsentant des ganzen Geschlechtes ist, so ist der Stammvater eines jeden Volkes oder Stammes der Repräsentant desselben; er trägt alle einzelnen Individuen desselben potentia in sich, sie alle bilden mit ihm gleichsam eine Person. Was also der Stammvater als solcher thut, das thun gewissermaßen auch alle Nachkommen in ihm. So hier. In Abraham haben alle seine Nachkommen, also auch Levi und die levitischen Priester, dem Melchisedek den Zehnten gegeben, und sich so diesem untergeordnet. Im Alterthum überhaupt und besonders im jüdischen Volke, wo alle Verheißung, alle Hoffnung auf leibliche Abstammung sich gründete, wo die leibliche Zeugung als Trägerin der Bundesentwicklung religiöse Bedeutung halte, war dieses Gefühl der Stammeseinheit viel stärker und lebendiger, als es bei uns ist. Das Christenthum durch geistige Zeugung, durch die Wiedergeburt aus Christo, sich fortpflanzend legt in seinem universalen Charakter auf Volks- und Stammeseinheit kein besonderes Gewicht, sondern hebt mehr die Individualität hervor, und damit stimmt dann auch unsere ganze Weltansicht überein. Daher wird es uns schwer, hier in den Beweisgang des h. Verfassers uns hineinzudenken.

V. 11 ff. Jetzt faßt der h. Verfasser die Psalmworte: *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* ins Auge und zieht daraus die Folgerung, daß in der Verheißung eines Priesterthums „nach der Ordnung des Melchisedek" zugleich ausgesprochen liege, daß das levitische Priesterthum und damit zugleich der alte Bund aufgehoben sei. Er sagt: „Wenn nun Vollendung durch das levitische Priesterthum wäre — denn das Volk hat auf dem Grunde desselben das Gesetz empfangen — welches Bedürfniß war, daß ein anderer Priester auftritt nach der Ordnung des Melchisedek, und daß er nicht nach der Ordnung des Aaron genannt wird?" *οὖν* deutet die Folgerung an, die hier aus der 6, 20 angeführten Psalmstelle gezogen wird. *τελείωσις* bezeichnet die innere Vollendung des Menschen, die in der Sündentilgung und Vereinigung mit Gott, als dem eigentlichen *τέλος* des

Menschen besteht. Die LA. schwankt zwischen dem Perf. *νενομοθέτηται* und dem Plusquamperf. *νενομοθέτητο*. Nach der ersten LA., die am meisten verbürgt ist, wird das levitische Priesterthum als noch fortdauernd, nach der andern als bereits abrogirt gedacht. Das *νομοθετεῖν*, entsprechend dem Hebräischen הוֹרָה, ist nicht allein von dem Gesetze im engern Sinne, von dem Dekaloge, zu verstehen, sondern bezeichnet die ganze politisch-religiöse Einrichtung des israelitischen Volkes, die theokratische Verfassung desselben. Die Grundlage aber, auf welcher die alttestamentliche Theokratie ruhete, war das levitische Priesterthum. Der Zweck aller wahren Religion ist nämlich, die durch die Sünde gestörte Verbindung des Menschen mit Gott wieder herzustellen. Soll aber der Mensch mit Gott wieder in Verbindung treten, so muß zuvor die Sünde gesühnt werden. Es gibt aber keine Sühnung ohne Opfer und kein Opfer ohne Priesterthum; also zuletzt gründet sich jede Religion auf das Priesterthum. Die Hauptverrichtungen der jüdischen Priester waren daher: das Opfern als Symbol der Versöhnung, das Räuchern als Symbol der Fürbitte, und das Segnen als die Frucht von beiden. — Von *τίς ἔτι χρεία* lassen Einige bloß den Inf. *λέγεσθαι* und von diesem dann den Inf. *ἀνίστασθαι* abhängig sein und übersetzen: „Was brauchte es da zu heißen, daß ein anderer Priester nach Melchisedek's und nicht nach Aaron's Ordnung aufstehen werde?" Allein diese Construktion ist hart, da das *λέγεσθαι* zu weit von dem *τίς ἔτι χρεία* entfernt ist. Am besten nehmen wir also mit der Vulgata beide Infinitive als koordinirt und von *τίς ἔτι χρεία* abhängig. Das *ἀνίστασθαι* ist dann von der Ankündigung dieses andern Priesters in der Psalmstelle zu verstehen.

V. 12. „Denn wenn das Priesterthum verändert wird, so geschieht mit Nothwendigkeit auch eine Veränderung des Gesetzes." Mit diesen Worten wird der Grund angegeben, weshalb nicht ohne dringende Ursache eine Veränderung der priesterlichen Ordnung würde erfolgt sein, weil nämlich eine solche auch eine Aenderung des Gesetzes überhaupt mit sich führe. Das *γάρ* bezieht sich also auf das unmittelbar vorhergehende *τίς ἔτι*

χρεία, und der Sinn dieser beiden VV. ist der: Hätte das levitische Priesterthum die Menschen zur wahren τελείωσις, zur innern Rechtfertigung und Heiligung, führen können, so wäre es nicht nöthig gewesen, daß selbst im A. T. ein anderes Priesterthum und zwar ein Priesterthum nach der Ordnung Melchisedek's angekündigt worden wäre. Dies ist aber in der angeführten Psalmstelle geschehen. Da nun der ganze A. B. auf dem levitischen Priesterthume, wie auf seiner Basis, beruhete, so folgt, daß, wenn diese Grundlage weggezogen wird, damit zugleich auch der A. B. aufhört, und mit dem neuen Priesterthume zugleich auch eine neue Ordnung der Dinge, eine neue Heilsökonomie eintritt.

V. 13. 14. „Denn derjenige, auf welchen hin dieses gesagt ist, gehörte zu einem andern Stamme, aus welchem Niemand ein Diener des Altars gewesen ist; denn es ist bekannt, daß aus Juda unser Herr entsprungen ist, in Beziehung auf welchen Stamm Moses nichts vom Priesterthum gesagt hat." Mit Christus ist wirklich eine solche Veränderung des Priesterthums eingetreten. Ganz dem äußerlichen Charakter des A. B. gemäß war das israelitische Priesterthum gesetzlich an einen bestimmten Stamm, an den Stamm Levi, geknüpft und pflanzte sich durch leibliche Zeugung fort im Gegensatze zum neutestamentlichen Priesterthume, welches durch geistige Zeugung, durch Ordination, fortgepflanzt wird. Da nun Christus, auf welchen die Worte des Psalms: „Du bist ein Priester . . ." gehen, nicht vom Stamme Levi, sondern vom Stamme Juda war (vgl. 1. Mos. 49, 10. Matth. 1, 2 ff. Luk. 3, 23—38. Offenb. 5, 5: „der Löwe aus dem Stamme Juda"), so trat mit ihm faktisch eine Veränderung des Priesterthums und damit zugleich auch eine Veränderung der ganzen alttestamentlichen Theokratie ein. — προσέχειν τῷ θυσιαστηρίῳ „dem Altare sich widmen" d. i. als Priester fungiren. ἀνατέλλειν wird sowohl von Pflanzen gebraucht: „aufsprossen", als auch von Sternen: „aufgehen." In beiden Bedeutungen paßt das Wort hier schön; denn der Messias wird im A. T. sowohl „Sproß" als auch „Stern" genannt. Zach. 3, 8. Jes. 4, 2: „An diesem Tage wird der

Sproß des Herrn herrlich sein." 4. Mos. 24, 17: „Ein Stern geht auf aus Jakob."

V. 15 ff. „Und noch mehr ist es offenbar, wenn nach der Aehnlichkeit Melchisedek's ein anderer Priester auftritt, welcher nicht nach dem Gesetze eines fleischlichen Gebotes es geworden, sondern gemäß der Kraft eines unzerstörbaren Lebens. Denn es heißt ja: „„Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's."" Wie eben aus den Worten *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, so argumentirt hier der h. Verfasser aus den Worten *εἰς τὸν αἰῶνα*, und der Gedankengang ist der: Daß mit den angeführten Worten des Psalms: „du bist ein Priester..." auf ein ganz neues Priesterthum und somit auch auf eine ganz neue Oekonomie hingedeutet werde, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir sehen, daß dieser neue Priester nach der Ordnung Melchisedek's ein Priester in Ewigkeit ist, also ein Priester, der es nicht geworden ist mit der Bestimmung zu sterben, und durch einen andern ersetzt zu werden, sondern der ein ewiges Priesterthum hat. *καὶ περισσότερον ἔτι* „und noch mehr", als aus den Worten *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, ist die Verschiedenheit des Priesterthums Christi von dem levitischen offenbar aus den Worten *εἰς τὸν αἰῶνα*. Die Priester des A. B. starben und wurden durch andere ersetzt, sie waren also Priester „nach dem Gesetze eines fleischlichen Gebotes" d. i. nach der Norm eines auf fleischliche, sterbliche Menschen berechneten Gebotes; jener Priester aber, der in der Psalmstelle nach der Aehnlichkeit des Melchisedek verheißen wird, trägt die Kraft eines unvergänglichen Lebens in sich; denn es heißt: „Du bist ein Priester in Ewigkeit", also ein ewiger Priester.

V. 18. 19. „Die Aufhebung nämlich eines vorangehenden Gebotes geschieht wegen der Schwäche und Untauglichkeit desselben — denn das Gesetz hat Nichts vollendet; — dagegen geschieht die Einführung einer bessern Hoffnung, durch welche wir Gott nahen." Hier wird der Grund angegeben, warum die alttestamentliche Oekonomie und damit zugleich auch das levitische Priesterthum verändert wer-

den mußte. Jedes Gesetz wird abrogirt, sobald es kraftlos oder untauglich wird. So ist es nun auch mit dem alttestamentlichen Gesetze; dieses war nur die umbra futurorum bonorum (10, 1), der paedagogus in Christum (Gal. 3, 24), wahre Vollendung d. i. Rechtfertigung und Heiligung konnte es durch sich nicht geben. Diese kommt uns nur durch Christum, den wahren Hohenpriester, in welchem wir uns dem Throne Gottes nahen können. Sobald also Christus sein Priesterthum antrat, so hörte damit der A. B. von selbst auf. — In dem *διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς κ. ἀνωφελές* steht das Neutrum des Adjektivs für das abstrakte Substantiv. Das Neutrum *οὐδέν* steht für das Masculinum, um den Gedanken ganz allgemein auszudrücken, vgl. Joh. 6, 37: *πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἥξει,* wo dann gleich darauf das Neutrum ins Maskulinum übergeht: *καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω.* Zu dem *ἐπεισαγωγὴ δέ* ist aus dem Vorhergehenden *γίνεται* zu ergänzen. Der Ausdruck *δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ* ist ohne Zweifel von der israelitischen Cultuseinrichtung hergenommen. Zu dem Allerheiligsten nämlich, dem Orte, wo Jehova über der Bundeslade thronte, durfte der Israelit nicht hinzutreten, ja er durfte nicht einmal einen Blick hineinwerfen. Hierdurch wurde symbolisch angedeutet, daß der Himmel verschlossen sei, bis der wahre Hohepriester komme, der den Vorhang zerreiße und Alle ins Allerheiligste zum Throne Gottes hinführe. Und dieser ist uns in Christo erschienen. Er der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedek's ist uns in den Himmel vorangegangen und hat gemacht, daß auch wir in Hoffnung d. i. in gläubigem Vertrauen uns dem Throne Gottes in ihm und mit seinem Opfer nahen dürfen.

V. 20 ff. Das *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ,* was Lachmann V. 21 aufgenommen, fehlt im Cod. BC und in der Vulgata und ist von Tischendorf gestrichen. Zu dem Vordersatze: *καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας* ist *γίνεται τοῦτο* scil. *ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος* aus dem Vorhergehenden zu ergänzen; den Nachsatz enthält V. 22. Das dazwischenliegende *οἱ μὲν γὰρ . . .* bis *τὸν αἰῶνα* oder *Μελχισεδέκ* ist Parenthese. Also: „Und inwiefern es

nicht ohne Eidschwur geschieht — denn jene sind ohne Eidschwur Priester geworden; dieser aber mit einem Eidschwure durch den, der zu ihm sprach: „„Geschworen hat der Herr und wird es nicht bereuen: du bist ein Priester in Ewigkeit““ — insofern ist Jesus eines bessern Bundes Bürge geworden.“ Der h. Verfasser hebt hier die den Psalmausspruch einleitenden Worte hervor, und leitet auch aus diesen ein Argument her für den Vorzug des Priesterthums Christi vor dem levitischen. Christus ist durch einen Eid von Gott als Priester nach der Ordnung Melchisedek's erklärt, da es im Psalme heißt: „Geschworen hat der Herr“; nicht so die levitischen Priester. Und da der Eid im Munde Gottes eine so große Bedeutung hat (vgl. 6, 15), so zeigt dies klar, daß das Priesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedek's höher stehe, als das alttestamentliche. Christus wird hier der *ἔγγυος*, der „Bürge“ eines bessern Bündnisses genannt. Ein Bündniß zwischen zwei sich fernstehenden Theilen, wie zwischen Gott und den gefallenen Menschen bedarf eines Mittlers; dieser Mittler des N. B. ist Christus geworden, vgl. 9, 16. 12, 24. Als Mittler, *μεσίτης*, ist Christus aber auch zugleich Bürge für die Erlangung dessen, was er vermittelt hat. Christus ist, wie der h. Verfasser oben V. 19 gesagt hat, uns die sichere Hoffnung geworden, wodurch wir zu Gott hinzunahen können, *ἐγγίζειν τῷ θεῷ*. Vielleicht als Wortspiel zu diesem *ἐγγίζειν* ist hier das sonst im N. T. nicht vorkommende Wort *ἔγγυος* gewählt.

V. 23 f. „Und jener sind mehrere Priester geworden, weil sie durch den Tod verhindert wurden, zu verbleiben; dieser aber hat dadurch, daß er in Ewigkeit bleibt, das Priesterthum als ein unwandelbares.“ Bereits oben V. 15—17 hat der h. Verfasser es ausgesprochen, daß Christus ein Priester sei, der die Kraft eines unauflöslichen Lebens in sich trage, also nicht wie die levitischen Priester sterbe und durch andere ersetzt werde. Diesen Gedanken nimmt er nun hier wieder auf. Indem es nämlich in dem Ausspruche des Psalms heißt: *σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα*, so liegt in dem Aus-

drucke *εἰς τὸν αἰῶνα* das Bleibende des Priesterthums Christi ausgesprochen, und man kann füglich als Verbum *μένει* (vgl. V. 3) ergänzen. Bei den Priestern des A. B. fand kein solches Bleiben statt, da sie starben und durch Andere ersetzt wurden. Christus aber bleibt Priester immerdar, er hat ein unvergängliches Priesterthum, in seinem Priesterthume findet keine Succession statt. — *ἀπαράβατος* (ein *ἀπ. λεγ.*) kann im aktiven und passiven Sinne genommen werden; im ersten Sinne bezeichnet der Ausdruck *ἱερωσύνη ἀπαράβατος* ein Priesterthum, was nicht auf Andere übergeht = *μὴ παραβαίνουσαν εἰς ἄλλον* oder *ἀδιάδοχον*, wie es Oekumenius und Theophylaktus erklären. So fassen den Ausdruck auch Estius und Justinian und beide bemerken dabei, daß aus diesem Ausdrucke durchaus kein Argument gegen das Priesterthum der Kirche hergenommen werden könne. Denn die Priester der katholischen Kirche seien eigentlich nicht die successores Christi, sondern nur seine vicarii und ministri; sie seien nur die Träger und Ausüber des einen Priesterthums Christi. Und dies ist ganz richtig. Es gibt in der Kirche, wie nur ein Opfer, das Kreuzesopfer Christi, so auch nur ein Priesterthum, das Priesterthum Christi. Wie aber das allerheiligste Meßopfer die Fortführung des einen Kreuzesopfers ist, so ist das Priesterthum in der Kirche die Fortführung des einen Priesterthums Christi. Allein es läßt sich nicht nachweisen, daß das Wort *ἀπαράβατος* in diesem aktiven Sinne gebraucht werde. Passivisch genommen bezeichnet *ἀπαράβατος* „was nicht überschritten werden darf", daher „unverletzlich, unveränderlich, unwandelbar." Der h. Ambrosius übersetzt es impraevaricabile, Augustinus intransgressibile; dem Sinne nach richtig gibt es die Vulgata mit sempiternum.

V. 25. Folgerung: „Weshalb er auch ganz und gar retten kann diejenigen, welche durch ihn zu Gott sich nahen, indem er immerdar lebt, um sie zu vertreten." *ὅθεν* bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende *ἀπαράβατον ἔχει τ. ἱερωσύνην* „deshalb, weil das Priesterthum Christi unwandelbar ist, kann er auch"... Das *εἰς τὸ παντελές* nehmen Viele in dem

Sinne von εἰς τὸ διηνεκές (V. 3 und 10, 1) und übersetzen mit der Vulgata „für immer", in perpetuum. Allein von der Zeit gebraucht kommt der Ausdruck nicht vor; vielmehr bedeutet er: „ganz und gar, auf's Vollste." Dem Sinne nach fallen aber beide Deutungen zusammen; denn eine vollkommene Rettung ist auch eine Rettung für immer. Der Ausdruck τοὺς προσερχομένους... τῷ θεῷ ist ganz alttestamentlich. Im A. B. nahete sich das Volk Israel zu Jehova durch seine Priester und zwar mit Opfer; daher heißt auch, wie schon oben bemerkt, im Hebräischen der Priester קָרוֹב, das Opfer קָרְבָּן und Opfern הִקְרִיב, welche Wörter alle von קָרַב „herannahen" herkommen. Allein das alttestamentliche Opfer vermochte nicht die Schuld des Volkes zu tilgen und so die Kluft zwischen Gott und dem Volke auszufüllen. Erst im N. B. können wir durch den einen und immerwährenden Hohenpriester, Christum, und mit seinem Opfer zu Gott hinzutreten, und vollkommene Rettung und Sühne für unsere Sünden finden. ἐντυγχάνειν ὑπέρ τινος „sich fürbittend für einen verwenden", interpellare, Vulg. Der Ausdruck steht hier für die vermittelnde Thätigkeit überhaupt, welche der zur Rechten des Vaters erhöhte Heiland immerdar für uns ausübt. H. Thomas: Christus interpellat pro nobis, humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando et sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo. — Hiermit schließt die Erklärung des Psalmsausspruchs, nachdem fast jedes Wort gedeutet ist. Wir haben hier ein schönes Beispiel der Interpretation des A. T. von einem h. Schriftsteller des N. T. selbst.

V. 26 f. „Denn ein solcher Hoherpriester ziemte uns, der heilig ist, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern und höher geworden ist als die Himmel; der nicht nöthig hat täglich, wie die Hohenpriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, alsdann für die des Volkes. Denn dieses hat er ein für allemal gethan, da er sich selbst darbrachte." Ein solcher Hoherpriester, wie der eben beschriebene, welcher ohne Unterbrechung lebt, uns zu vertreten und uns vollkom-

men zu erretten vermag, ist uns nicht bloß verheißen, sondern wurde auch durch unsere Bedürfnisse erheischt, war für uns nach unsern dermaligen Verhältnissen angemessen, *ἔπρεπεν*. Als Apposition zu *τοιοῦτος* folgen nun mehrere neue Eigenschaften dieses Hohenpriesters, und zwar meist solche, die auch das A. T. von seinen Priestern forderte, aber nur in äusserlicher unvollkommener Weise, die sich aber bei Christo in voller Wahrheit finden. Von den Priestern des A. B. war das Gebot 3. Mos. 21, 6: „Sie sollen heilig sein ihrem Gott und seinen Namen nicht entweihen"; Christus ist der *ὅσιος* per eminentiam, vgl. Apstg. 2, 27. 13, 35. An die Priester des A. T. war 3. Mos. 22, 9 die Forderung gestellt: „Sie sollen halten meine Gebote, daß sie nicht Sünde auf sich laden"; Christus war der absolut Sündenlose, *ἄκακος*, „er, der keine Sünde beging, und in dessen Munde kein Betrug gefunden ward", 1. Petr. 2, 22. Der Priester des A. B. mußte körperlich fehlerlos und ohne Flecken sein, *ἄμωμος καὶ ἀμίαντος*; denn es heißt 3. Mos. 21, 17: „Sage zu Aaron: Ein Mann von deinem Saamen, der einen Leibesfehler (*μῶμος*) hat, soll seinem Gott die Opfergaben nicht darbringen." Christus ist der geistig Reine und Makellose *κατ᾽ ἐξοχήν*. Der Hohepriester des A. B. mußte sich vor aller Berührung des gesetzlich Unreinen sorgfältig hüten, damit er nicht selbst verunreinigt werde, vgl. 3. Mos. 21, 11 ff.; Christus aber ist abgesondert von dem geistig Unreinen, von den Sündern, und zwar dadurch, daß er über die Gemeinschaft mit Sündern hinweggerückt, „höher geworden ist, als die Himmel." Zu letzterm Ausdrucke vgl. 4, 14 und Eph. 4, 10. — B. 27. Auffallend ist hier, ebenso wie 10, 11, das *καθ᾽ ἡμέραν*, da der Hohepriester nach dem Gesetze (3. Mos. 16) nur einmal im Jahre am großen Versöhnungstage zuerst für sich und dann für's Volk opferte. Man sollte also eigentlich *κατ᾽ ἐνιαυτόν* erwarten. Der h. Verfasser bedient sich aber hier des Ausdrucks *καθ᾽ ἡμέραν* entweder weil er hier die Opfer überhaupt im Auge hat, auch die, welche die gewöhnlichen Priester, die ja im Grunde nur Stellvertreter des Hohenpriesters waren, darzubringen pflegten, oder weil wirklich in späterer Zeit der Hohepriester häu-

sig am gewöhnlichen Opferdienste Theil nahm, und das tägliche Opfer darbrachte. — In dem *τοῦτο γὰρ ἐποίησε* bezieht sich das *τοῦτο* nur auf das letzte Glied des vorhergehenden Satzes, auf das „Opfer für's Volk darbringen"; denn für die eigenen Sünden brauchte Christus nicht zu opfern, da er *ὅσιος, ἄκακος* u. s. w. war. Das *ἐφάπαξ* heißt „einmal", steht aber hier wieder mit der Nebenbedeutung des für immer Hinreichenden, also: „ein für allemal" vgl. Röm. 6, 10. Mit Unrecht wollten die sogenannten Reformatoren aus dieser Stelle ein Argument gegen das allerheiligste Meßopfer herleiten, indem sie das *ἐφάπαξ* besonders urgirten. Allerdings hat Christus durch sein Kreuzesopfer die Erlösung der Menschheit ein für allemal vollbracht, die Schuld des ganzen Geschlechts getilgt. Aber dadurch, daß Christus objektiv die Erlösung aller Menschen vollbracht hat, sind wir, jeder Einzelne für sich, noch nicht erlöset; dazu ist nöthig, daß wir dieses objektive Erlösungsverdienst Christi uns subjektiv aneignen. Und wodurch geschieht dieses? Der Protestant sagt: durch Glauben; dadurch, daß der Sünder im Glauben das Kreuzesopfer Christi Gott vorhält, werden seine Sünden eben durch dieses Kreuzesopfer zugedeckt, daß Gott ihrer nicht mehr gedenkt. Der Katholik aber, der an der permanenten Gegenwart Christi in der h. Eucharistie festhält, hat nicht nöthig, in Gedanken sich 18 Jahrhunderte zurückzuversetzen, sondern er hat denselben Heiland, der sich einmal für ihn am Kreuze geopfert hat, in der h. Eucharistie gegenwärtig, und er hat ihn dort gegenwärtig als einen sich immerdar Opfernden. Diesen in der h. Eucharistie gegenwärtigen Christus bringt der Katholik Gott dar durch den angeordneten Priester, und so wird das allerheiligste Meßopfer vollbracht. Dieses ist also nur eine fortwährende Erneuerung des einen Kreuzesopfers und mit der permanenten Gegenwart Christi in der h. Eucharistie zugleich und von selbst gegeben. Vgl. Conc. von Trient Sitz. 22. Kap. 1.

V. 28. „Denn das Gesetz bestellt Menschen zu Priestern, welche mit Schwachheit behaftet sind; das Wort des Schwurs aber, welches nach dem Gesetze erging, den Sohn, welcher für im=

mer vollendet ist." Mit diesen Worten gibt der h. Verfasser den Grund an, warum die Priester des A. B. täglich zuerst für sich opfern mußten, bevor sie für die Sünden des Volkes das Opfer darbringen konnten. Sie waren Menschen, mit Schwachheit und Sünde behaftet, bedurften also selbst der Sühne, bevor sie Anderer Sünden sühnen konnten. In dem mit einem Schwure bekräftigten Worte des Psalms aber: „Du bist ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek", welches lange nach der Gesetzgebung erging, und somit das frühere Priestergesetz seiner Zeit aufhob, wurde derjenige als Priester bestellt, von dem es in demselben Psalme heißt, daß Gott ihn erzeugt, der also Sohn Gottes ist, und der durch seine Erhöhung zur Rechten des Vaters aller menschlichen Schwachheit, an der er auf Erden Theil nahm, für immer entrückt ist. Das *υἱόν* steht dem *ἀνθρώπους* und das *εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον* dem *ἔχοντας ἀσθένειαν* gegenüber.

§. 7. Christus der Hohepriester in dem wahren Allerheiligsten, und der Mittler eines neuen und bessern Bundes.

8, 1 — 13.

Der h. Verfasser faßt in diesem Abschnitte das, was sich über das Hohepriesterthum Christi sagen läßt, in seinem Hauptgedanken kurz zusammen. Der Kern von Allem, sagt er, ist der, daß Christus Hoherpriester ist im wahren Heiligthume, im Himmel, von welchem das jüdische Allerheiligste nur ein Abbild war; also auch rücksichtlich der Cultusstätte verdient das neutestamentliche Hohepriesterthum vor dem alttestamentlichen den Vorzug. Er läßt jedoch diesen Gedanken gleich wieder fallen, um ihn später Kap. 9 weiter auszuführen, und geht jetzt dazu über zu zeigen, wie schon im A. T. die Unvollkommenheit und Vergänglichkeit jenes Bundes, den Gott durch Moses mit Israel geschlossen, anerkannt und auf einen neuen vollkommenern Bund hingewiesen werde. Die Idee des Bundes mit Jehova war aber die Grundidee der ganzen jüdischen Religion, und die Idee der fortwährenden Vermittlung dieses Bundes die Grundidee des jüdischen Priesterthums. Das Aufhören des alttestamentlichen

Bundes bedingte also auch das Aufhören des alttestamentlichen Priesterthums; und der Eintritt eines neuen vollkommnern Bundes forderte die Anordnung eines höhern vollkommnern Priesterthums. So hängt das, was der h. Verfasser in diesem Absatze sagt, mit dem, was er im vorigen Kapitel abgehandelt hat, innerlich genau zusammen.

V. 1 f. „Hauptsache aber bei dem, was gesagt wird, ist: Wir haben einen solchen Hohenpriester, welcher sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel, ein Diener des Heiligthumes und des wahren Zeltes, welches der Herr aufgeschlagen hat und nicht ein Mensch." κεφάλαιον heißt sowohl „Summe, kurzer Inhalt", als auch „Hauptsache." Nehmen wir das Wort in der ersten Bedeutung, so ist der Sinn: Der kurze Inbegriff dessen, was bisher über das Hohepriesterthum Christi gesagt ist, ist der... Allein gegen diese Fassung spricht das Präsens λεγομένοις. Besser also nehmen wir den Ausdruck in seiner zweiten Bedeutung: Bei dem, was ich hier über das Hohepriesterthum Christi sage, ist die Hauptsache, um welche sich Alles, was darüber gesagt werden kann, dreht, und worauf alles Uebrige sich zurückführen läßt, die... ἐπί dient nur zur Umschreibung des Genitivs. In dem: „welcher sich gesetzt hat u. s. w." blickt der h. Verfasser zurück auf die Anfangsworte des 109. Psalms: „Setze dich zu meiner Rechten." Ueber μεγαλωσύνη siehe zu 1, 3. Der Sinn des ganzen Vs. ist also: Bei der Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi im Gegensatze zu dem alttestamentlichen Hohenpriesterthume ist der Hauptpunkt, worauf Alles zurückkommt, der, daß wir einen himmlischen Hohenpriester haben, der noch fortwährend am Throne des Vaters uns vertritt, im Himmel für uns opfert. — Wir müssen hier und im Folgenden immer genau festhalten, daß nach unserm h. Verfasser das eigentliche und vollkommene Hohepriesterthum Christi erst bei seiner Himmelfahrt begann und nun immer fortdauert. Im A. B. wurde das Opfer im Vorhofe geschlachtet und dann trat der Hohepriester mit dem Blute desselben ins Allerheiligste. Der alttestamentliche Vorhof war ein Bild dieser Erde, das Allerheiligste

ein Symbol des Himmels. Nachdem also Christus als das wahre Opferlamm hier im Vorhofe geschlachtet war, trat er bei seiner Himmelfahrt als Hoherpriester in das Allerheiligste, um am Throne Gottes, dem wahren Gnadenstuhle, sein Blut immerdar für uns darzubringen. — V. 2. *λειτουργός* (von *λεῖτος* oder *λέϊτος* „das Volk betreffend, öffentlich" und *ἔργον*) bezeichnet eigentlich einen solchen, der im öffentlichen Dienste thätig ist. Die LXX braucht die Wörter *λειτουργεῖν* und *λειτουργία*, wie die hebräischen שֵׁרֵת und מְשָׁרֵת, namentlich von den priesterlichen Verrichtungen am Heiligthume; daher dann *λειτουργός* soviel als „Priester." *τῶν ἁγίων* ist als Neutrum zu fassen, und bezeichnet speciell das Allerheiligste. Wir sehen dies besonders aus 9, 11, wo es heißt, daß Christus durch das Gezelt hindurch gegangen sei *εἰς τὰ ἅγια*. Das *ἀληθινή* gehört dem Sinne nach auch zu *τῶν ἁγίων*, und es steht hier und an andern Stellen unsers Briefes, wie häufig beim h. Johannes, nicht als Gegensatz zum Falschen, Unwahren, sondern als Gegensatz zum Abbildlichen, Unvollkommenen, Unwesentlichen. So nennt der h. Johannes 6, 32 die himmlische Speise, die Christus gibt, im Gegensatze zum Manna: *τὸν ἄρτον τὸν ἀληθινόν*, und Christum selbst nennt er 1, 9 *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*, das wahre wesenhafte Licht, von welchem alles andere Licht nur ein schwaches Abbild ist. So auch hier. Die *σκηνὴ ἀληθινή*, bei welcher Christus Hoherpriester ist, steht gegenüber dem alttestamentlichen Gezelte, welches nur ein *ὑπόδειγμα*, nur eine *σκιά* dieses himmlischen Zeltes war. Vgl. V. 5. Daß der h. Verfasser hier unter *τὰ ἅγια* und *ἡ σκηνὴ ἀληθινή* den Himmel, das Reich Gottes in seiner Vollendung verstehe, gibt der Zusammenhang klar an die Hand. Dem ganzen Ausdrucke liegt übrigens die typisch-symbolische Bedeutung des alttestamentlichen Bundesgezeltes zum Grunde, die wir unten Kap. 9 noch in nähere Betrachtung ziehen müssen.

V. 3 ff. „Denn jeglicher Hoherpriester wird angestellt, um Gaben und Opfer darzubringen; weshalb auch dieser etwas haben mußte, was er darbrächte. Wenn er nun auf Erden wäre, so

würde er nicht einmal Priester sein, da Welche da sind, die nach dem Gesetze Gaben darbringen; die da dienen einem Abbilde und Schatten des himmlischen Heiligthums gemäß der göttlichen Weisung, welche Moses erhielt, als er das Gezelt verfertigen wollte, nämlich: „„Siehe zu, spricht er, daß du Alles machest nach dem Vorbilde, das dir gezeigt worden auf dem Berge."" Die Gedankenverbindung ist hier in etwa dunkel, da der h. Verfasser von der Cultusstätte plötzlich auf das Opfer übergeht, und man nicht gleich sieht, worauf das *γάρ* gehen soll. Man hat deshalb vorgeschlagen, statt *ὅ προσενέγκῃ* „was er darbringe", zu lesen *ᾧ προσενέγκῃ* „wo er darbringe." Allein zu einer so gewaltsamen Conjektur brauchen wir unsere Zuflucht nicht zu nehmen. Vielmehr ergibt sich der Gedankengang einfach so: Christus ist Hoherpriester und zwar Hoherpriester im Himmel nach den Worten des Psalms (V. 1); er ist also Priester eines himmlischen Heiligthumes und Gezeltes (V. 2). Denn als Priester muß er opfern (V. 3); um aber opfern zu können, muß er eine Cultusstätte haben. Auf Erden konnte er diese Cultusstätte nicht haben, denn da gab es andere Priester, zu deren Ordnung er nicht gehörte (V. 4). Die Opferstätte dieser Priester war aber nur ein schwaches Abbild des himmlischen Heiligthumes (V. 5 a.). Das *γάρ* bezieht sich also auf das V. 2 Gesagte, welches hier begründet werden soll. — Es heißt nun: „Jeglicher Hoherpriester wird angestellt, um Gaben und Opfer darzubringen." Priester und Opfer sind korrelate Begriffe; wo ein Priester, dort muß auch ein Opfer sein, und wo kein Opfer, da ist auch kein Priester. Deßhalb mußte auch Christus, der himmlische Hohepriester, ein Opfer haben, welches er darbrächte, und dieses Opfer ist, wie unten 9, 10 gesagt wird, sein eigener Leib, das Opfer seiner selbst. Wenn nun, fährt der Verfasser V. 4 fort, Christus auf Erden wäre, so würde er nicht einmal (*οὐδέ*) Priester, geschweige denn Hoherpriester sein, da hier auf Erden Solche da sind, die durch das Gesetz dazu angeordnet sind, Opfer darzubringen, und Christus zu diesen gesetzlichen Priestern nicht gehörte. Vgl. 7, 13 f. —

V. 5. Diese irdischen levitischen Priester verrichten ihren Priesterdienst (*λατρεύειν* dem Sinne nach nicht verschieden von *λειτουργεῖν*, nur ist letzteres Wort ein ehrenvollerer Ausdruck) bei einem Heiligthume, welches nur ein Abbild und gleichsam nur ein Schattenriß von dem himmlischen Heiligthume ist, bei welchem Christus Hoherpriester ist. Daß nun das jüdische Bundesgezelt nur ein Abbild von einem himmlischen Urbilde sei, beweiset der h. Verfasser aus 2. Mos. 25, wo Jehova dem Moses Anweisungen gibt über die Anfertigung des Bundesgezeltes. Dort heißt es schon am Anfange dieser göttlichen Anweisung V. 8. 9, daß das Heiligthum mit seinen Geräthen solle gemacht werden ganz gemäß dem Vorbilde (*τύπος* hebr. תַּבְנִית „Modell"), welches Gott dem Moses auf dem Berge gezeigt habe, und dieser Befehl wird am Schlusse V. 40 wiederholt. Deutlich genug liegt in dieser Stelle ausgesprochen, daß das israelitische Bundesgezelt eine symbolische Bedeutung haben, daß das irdische Heiligthum sammt seinen Geräthen nur das Abbild eines himmlischen Urbildes sein sollte. Das Nähere hierüber zu Kap. 9. — *χρηματίζομαι* „ich erhalte ein göttliches Orakel, werde durch göttliche Offenbarung belehrt, angewiesen."

V. 6. „Nun aber ist ihm ein um so vorzüglicherer Priesterdienst zu Theil geworden, eines um wieviel bessern Bundes Mittler er ist, der auf bessere Verheißungen gegründet ist." *νῦν δέ*, entsprechend dem lateinischen iam vero, bezeichnet den Gegensatz, worin dies zu dem V. 4 Gesagten steht. Dort sagt der Verfasser: wenn Christus auf Erden wäre, so wäre er gar kein Priester, da nach dem Gesetze die Nachkommen Levi's die irdischen Priester sind. Nun aber, fährt der Verfasser hier fort, ist Christo ein viel vorzüglicherer Priesterdienst zu Theil geworden, als den levitischen Priestern, und zwar ein um desto vorzüglicherer, je höher der neue Bund über dem alten steht. Das alttestamentliche Priesterthum bezog sich auf den Bund, welchen Gott mit ihrem Stammvater Abraham geschlossen und worin er diesem und seinen Nachkommen den Besitz des Landes Kanaan verheißen hatte. Die Priester waren die fortwährenden Vermitt-

ler dieses Bundes zwischen Jehova und dem Volke. In Christo aber hat Gott einen neuen Bund mit den Menschen geschlossen, der auf die Verheißung der ewigen Seligkeit, der ewigen Ruhe in Gott, sich gründet, und Christus ist der fortwährende Priester und Mittler dieses Bundes. Christi Priesterthum ist also um soviel erhaben über das levitische, als der N. B. erhaben ist über den A. Und dieser N. B. ist um soviel vorzüglicher, als der A. B., als die Verheißungen des neuen Bundes (die ewige Ruhe in Gott) vorzüglicher sind, als die des alten Bundes (die Ruhe im Lande Kanaan). Der A. B. war in seinen Verheißungen irdisch und daher vergänglich; der N. B. beruht auf himmlischen ewigen Verheißungen; daher ist auch sein Priesterthum himmlisch und fortdauernd.

V. 7 ff. Der zuletzt ausgesprochene Gedanke, daß Christus der Mittler eines bessern Bundes geworden, wird nun aus einer alttestamentlichen Stelle bewiesen. Wie der h. Verfasser oben 7, 10 ff. aus der Verheißung eines Priesters nach der Ordnung Melchisedek's zeigt, daß das levitische Priesterthum ungenügend gewesen sei, so macht er hier aus der Verheißung eines neuen Bundes beim Propheten Jeremias den Schluß, daß der alte Bund mangelhaft gewesen und deßhalb aufhören mußte. „Denn wenn jener erste untadelig wäre, so würde nicht für einen zweiten Platz gesucht. Denn sie tadelnd spricht er: „„Siehe, Tage werden kommen, spricht der Herr, da werde ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht nach dem Bunde, welchen ich mit ihren Vätern gemacht habe am Tage, als ich ihre Hand ergriff, um sie auszuführen aus dem Lande Egyptens; denn sie blieben nicht in meinem Bunde, und so habe auch ich mich nicht um sie gekümmert, spricht der Herr. Das nämlich ist der Bund, welchen ich schließen werde mit dem Hause Israel nach jenen Tagen, spricht der Herr: geben werde ich meine Gebote in ihr Gemüth, und auf ihr Herz will ich sie schreiben; und ich werde ihr Gott und sie werden mein

Volk sein. Und nicht mehr werden sie lehren jeglicher seinen Mitbürger und jeglicher seinen Bruder, sprechend: „erkenne den Herrn"; denn sie Alle werden mich kennen vom Kleinsten bis zum Größten von ihnen. Denn gnädig will ich sein ihren Ungerechtigkeiten und ihrer Sünden nicht mehr gedenken."" Es heißt hier: „Wenn jener erste (der alte Bund) untadelig wäre, so würde nicht für einen zweiten Platz gesucht" d. h. so würde nicht im A. T. selbst und besonders in der gleich folgenden Stelle die Verheißung und somit der Wille ausgesprochen sein, daß ein zweiter Statt finden, eintreten sollte. Der h. Verfasser nennt hier den A. B. „nicht tadellos", insofern er mangelhaft war, und er war mangelhaft, da das Gesetz dieses Bundes, wie der Verfasser oben 7, 19 sagt, nichts zur Vollendung führen konnte. Die Bestimmung des A. B. ging darin auf, das Bewußtsein der Sünde und Schuld und dadurch die Sehnsucht nach Erlösung in den Menschen wach und lebendig zu erhalten; von Sünden zu befreien vermochte er nicht. Der Verfasser wählte hier den Ausdruck *ἄμεμπτος* wohl mit Rücksicht auf den folgenden prophetischen Ausspruch. In diesem Ausspruche wird zwar direkt nicht der alte Bund getadelt, sondern das Volk, welches ihn nicht gehalten. Allein da das alte Gesetz, wie der h. Petrus Apstg. 15, 10 sagt, ein Joch war, „welches weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten", so lag in dem Tadel des Volkes indirekt zugleich ein Tadel des Bundes. — V. 8. ff. Die Stelle, welche der h. Verfasser hier anführt, ist genommen aus Jerem. 31, 31—34 und fast buchstäblich nach der LXX. citirt. Wie wohl keine andere Stelle des A. T. drückt diese Stelle den Unterschied des neuen Bundes vom alten deutlich aus und zeigt, welch' ein klares Bewußtsein die alttestamentlichen Propheten von dem vorübergehenden Charakter des A. B. hatte. Statt *διαθήσομαι*, wie die LXX das כָּרַתִּי, feriam, übersetzt, hat unser Verfasser *συντελέσω*, consummabo, um, wie der h. Augustin bemerkt, die Vollkommenheit und Unvergänglichkeit dieses neuen Bundes hervorzuheben. Unter „Haus Israel" haben wir das Reich der zehn Stämme zu verstehen, welches

unter Jeroboam sich losriß und vom Dienste des wahren Gottes abfiel. „Haus Juda" ist dann der Jehova treu gebliebene Theil des Volkes Israel, nämlich der Stamm Juda und ein Theil von Benjamin nebst den Priestern und Leviten. Daß der Prophet beide Theile gesondert nennt, darin sieht der h. Augustin eine Hindeutung auf die künftigen Heiden- und Judenchristen, die zu einem Bunde mit Gott, zu einer Kirche sich zusammenschlossen. V. 9. *οὐ κατὰ τὴν διαθήκην* ist eine wörtliche Uebersetzung des hebräischen לֹא כַבְּרִית d. i. „nicht einen solchen, wie der Bund war, welchen ich gemacht..." *ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τ. χ.*, nach dem Hebräischen בְּיוֹם הֶחֱזִקִי בְיָדָם, steht für: *ἐν ἡμέρᾳ ἐν ᾗ ἐπελαβόμεν τ. χ.* Das *ὅτι* faßt man am besten als kausale Anknüpfung an das Vorhergehende = „denn"; das folgende *καί* in *κἀγώ* ist dann = „et proinde." Man kann aber auch mit dem h. Chrysostomus *ὅτι αὐτοί... μου* als Vordersatz und *κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν* als Nachsatz fassen; dann muß man übersetzen: „Weil sie nicht blieben in meinem Bunde, so habe ich sie vernachlässigt." Statt *κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν*, wie unser Verfasser nach der LXX citirt, hat der Urtext: וְאָנֹכִי בָּעַלְתִּי בָם, was die Vulgata übersetzt: „et ego dominatus sum eorum." בָּעַל בְּ hat eine doppelte Bedeutung: es heißt sowohl „Herr sein, herrschen" als auch; wie sich aus der Vergleichung des Arabischen ergibt, „Ekel empfinden, verachten" (vgl. das verwandte בָּחַל Zach. 11, 8), so daß also beide Uebersetzungen gerechtfertigt erscheinen. Den Sinn von dominatus sum eorum gibt dann Estius nach dem h. Thomas richtig dahin an: Dominum me esse ostendi, non passus impune legem meam contemni; punivi eos pro meritis tanquam eorum Dominus, atque ita punivi, ut abiicerem eos et pro neglectis haberem. Hiernach erleidet also nach beiden Uebersetzungen der Gedanke keine wesentliche Veränderung. — V. 10. Statt des bloßen Particips *διδούς* hat die LXX: *διδούς δώσω*. Grammatisch ist hier das Particip *διδούς* mit *διαθήσομαι* zu verbinden; dem Sinne nach ist es aber dem *ἐπιγράψω* koordinirt. Die beiden Ausdrücke *διάνοια* (hebräisch קֶרֶב) und *καρδία* (hebräisch לֵב) bezeichnen das Innere des Men-

schen, aber je nach verschiedener Seite, indem ersteres mehr auf das Erkennen, $\varkappa\alpha\varrho\delta\acute{\iota}\alpha$ aber mehr auf den Willen geht. Uebrigens ist $\varkappa\alpha\varrho\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ hier Genitiv Singul.: „Und auf ihr Herz will ich sie schreiben.“ Das alttestamentliche Gesetz war ein äußeres auf steinerne Tafeln geschriebenes, welches dem Menschen starr und kalt entgegentrat und ihm sagte, was zu thun, was zu meiden sei, aber keine Kraft verlieh, das Befohlene wirklich in's Werk zu setzen; es war gleichsam das objektive Gewissen, welches das Bewußtsein der Sündhaftigkeit immer wach erhielt, aber die Sündenschuld selbst nicht tilgen konnte. Das Gesetz des neuen Bundes aber sollte ein in's Herz geschriebenes, also ein inneres sein, welches in der Liebe gegründet die Bereitwilligkeit und auch die Kraft ertheilt, dasselbe wirklich zu erfüllen. Aehnlich spricht der Prophet Ezechiel 11, 19 und 36, 26 von dem künftigen neuen Bunde: „Ich will euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euch legen; ich will wegnehmen das steinerne Herz aus eurem Leibe und euch ein Herz von Fleisch geben. Ich will meinen Geist in euch legen und machen, daß ihr nach meinen Geboten wandelt, meine Rechte in Acht habet und darnach thut“ (vgl. 2. Kor. 3, 3—9). Dann, in diesem N. B. nämlich, wo „die Liebe ausgegossen ist in unsere Herzen durch den h. Geist, der uns gegeben ist“ (Röm. 5, 5), dann wird in Erfüllung gehen, was Gott schon 3 Mos. 26, 12 verheißen hat: „Ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein“ d. i. das rechte Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit wird dann wieder hergestellt sein und das Reich Gottes in die Wirklichkeit treten. (Ueber die Construktion $\varepsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota\ \varepsilon\grave{\iota}\varsigma$ vgl. zu 1, 5.) — V. 11. Wie nun in dem künftigen neuen Bunde der Wille des Menschen von Innen heraus durch die Liebe zur Erfüllung der göttlichen Gebote wird angeregt werden, so wird dann auch alle wahre und wesenhafte Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge nicht von Außen, sondern von Innen kommen. Dies drückt der Prophet hier aus mit den Worten: $\varkappa\alpha\grave{\iota}\ o\grave{\upsilon}\ \mu\grave{\eta}\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\xi\omega\sigma\iota\nu$... Aehnlich Jes. 11, 9. 53, 13. Joel 3, 1 ff. Natürlich sind alle diese prophetischen Stellen nicht so zu verstehen, als wenn im neuen Bunde alle äußere Belehrung

aufhören sollte, wie die Wiedertäufer sie deuteten (denn fides ex auditu, Röm. 10, 17); sondern sie sind zu erklären von der innern wesenhaften Belehrung und Erkenntniß, von welcher auch der h. Johannes spricht 1. Br. 2, 20. 27: „Ihr habt die Salbung vom Heiligen und wisset Alles. Ich schreibe euch nicht, als ob ihr die Wahrheit nicht wüßtet, sondern als solchen, die sie wissen. Was euch betrifft, so habt ihr nicht nöthig, daß euch Jemand lehre." Diese wahre und wesenhafte Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge kommt nur durch höhere Erleuchtung in uns zu Stande. Daher sagt der h. Augustin: Sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est; nolite putare, quemquam hominem aliquid discere ab alio homine: admonere possumus per strepitum vocis nostrae, si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. Und Thomas v. Kempen in seiner Nachfolge Christi hat diese wesenhafte Erkenntniß im Auge, wenn er B. 3. Kap. 43. Gott also sprechen läßt: Ego sum, qui doceo hominem scientiam et clariorem intelligentiam parvulis tribuo, quam ab homine posset doceri. Cui ego loquor, cito sapiens erit. Vgl. B. 1. Kap. 3. B. 3. Kap. 2 und 3. — Die von allen Uncialkodd. verbürgte LA. *τὸν πολίτην* ist der LA. des text. recept. *τὸν πλησίον* vorzuziehen. — V. 12 wird zuletzt noch vom Propheten der Grund dieser heilvollen Veränderung angegeben. Sie beruht darauf, daß Gott dem sündhaften Volke seine bisherige Schuld erläßt, und ein neues Verhältniß der Gnade mit demselben beginnt. „Ich will gnädig sein ihren Ungerechtigkeiten" d. h. ich will sie verzeihen, hebr. אֶסְלַח. Das *καὶ τὸν ἀνομιῶν*, was die Codd. ADEIK lesen, fehlt im Hebräischen, in den meisten Handschriften der LXX, in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus 10, 17, wo eben diese Stelle, nur viel freier, citirt wird, herübergenommen; daher hat Tischendorf es mit Recht gestrichen. Uebrigens kommen solche kleinere Abweichungen im N. T. bei den Citationen aus dem A. T. mehrfach vor, weil die h. Verfasser meistens aus dem Gedächtnisse citiren.

V. 13. „Indem er sagt: einen „neuen", hat er den ersten alt gemacht. Was aber veraltet

und abgelebt ist, ist dem Verschwinden nahe." Hier zieht der h. Verfasser den Schluß aus der vorher angezogenen prophetischen Stelle: Dadurch daß Gott noch während des Bestandes des ersten Bundes von einem „neuen" Bunde spricht, den er schließen werde, hat er indirekt den ersten einen „alten" genannt; was aber altert, wird abständig und verschwindet zuletzt ganz. Schön ist hier mit wenigen Worten der Charakter des A. B. gezeichnet. Das Judenthum als Vorbereitung zum Christum war seiner Natur nach transitorisch und dem Geschicke alles Irdischen unterworfen; es hatte seine Jugend unter Moses, trat mit David in sein kräftiges Mannesalter und mit dem Aufhören der Prophetie etwa 400 v. Chr begann sein Greisenalter (*γεράσκον*). Als endlich mit Christus die Fülle der Zeit eintrat, starb das Judenthum völlig ab: Israel, welches das Heil in Christo, die Seele seiner ganzen Geschichte, von sich stieß, wurde zur Leiche; und diese Leiche erhielt ihre furchtbare Bestattung in dem Sturze Jerusalems, des Mittelpunktes der jüdischen Theokratie, so daß Israel fortan nur noch ein Gespenst ist und als ein solches durch die Weltgeschichte wandelt. — *πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην* „er hat den ersten alt gemacht" d. i. für alt erklärt. In derselben transitiven Bedeutung ist auch das veteravit der Vulgata zu fassen. Erasmus hat antiquavit.

Dritter Abschnitt.

Die Cultusstätte und das Opfer Christi.

(9, 1 — 10, 18.)

Bereits oben 8, 3. 5. hat der h. Verfasser gleichsam im Vorbeigehen die Cultusstätte des neutestamentlichen Hohenpriesters mit der, bei welcher die levitischen Priester dienten, verglichen. Christus, hieß es dort, versieht sein Hohepriesteramt in dem himmlischen Allerheiligsten, in dem wahren Gezelte, von welchem das jüdische Bundesgezelt nur ein Abbild, nur ein schwacher Schattenriß war. Dieser Vergleich wird nun hier wieder aufgenommen. Zunächst zählt der h. Verfasser die einzelnen Hauptbestandtheile der alttestamentlichen Stiftshütte auf. Auf die symbolisch-typische Bedeutung dieser einzelnen Theile geht er jedoch nicht näher ein; vielmehr begnügt er sich, seine judenchristlichen Leser auf die typische Bedeutung der jüdischen Cultusstätte im Allgemeinen hinzuweisen. Sichtbar eilt der h. Verfasser zu dem wichtigern Punkte, zu der Lehre von dem Opfer Christi, der er dann eine allseitige Betrachtung widmet. Christi Opfer, sagt er, bestand in seinem unbedingten Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater, und dieser Gehorsam fand seinen höchsten Ausdruck in seiner freiwilligen Hingabe in den Tod. Um nun den Anstoß, der für die Juden in dem Kreuzestode Christi lag, hinwegzuräumen, beweiset er die Nothwendigkeit dieses Todes aus der Idee eines neuen Bundes, den Christus zwischen Gott und der Menschheit vermittelte, aus dem Begriffe eines Testamentes, welches Christus den Seinigen hinterlassen hat, und endlich aus der Idee der Sühne, die nicht ohne Blutvergießung stattfindet. Was dann die Wirksamkeit des Opfers Christi angeht, so ist sein einmaliges Opfer für alle Zeiten zur Tilgung der Sündenschuld hinreichend.

§. 8. Einrichtung des alttestamentlichen Heiligthums und dessen typische Bedeutung.

9, 1 — 14.

V. 1. „Es hatte nun zwar auch der erste (Bund) Satzungen des Gottesdienstes und das weltliche Heiligthum.“ Zu ἡ πρώτη ist aus dem Vorhergehenden διαθήκη zu ergänzen. Die LA. des text. rec. ἡ πρώτη σκηνή ist mit Recht von Lachmann und Tischendorf verworfen, da σκηνή in den Haupthandschriften und in den meisten Uebersetzungen, auch in der Vulgata, fehlt. In dem Imperf. εἶχε liegt, wie schon Oekumenius bemerkt, daß der Verfasser den alten Bund als bereits erloschen ansah. Das οὖν ist einräumend, und μέν findet seinen Gegensatz V. 11. δικαιώματα λατρείας sind „Cultusgesetze“, indem δικαίωμα häufig in der LXX für das hebräische חֹק in der Bedeutung von „göttlicher Anordnung und Satzung“ vorkommt. Daß τὸ ἅγιον hier das jüdische Heiligthum bezeichne, darüber sind die meisten Interpreten einig: allein über die Bedeutung des Adjekt. κοσμικός gehen die Meinungen weit auseinander. Einige nehmen es in der Bedeutung von κόσμιος „geschmückt, wohlgeordnet“; Andere fassen es in dem Sinne „weltberühmt“ und berufen sich auf Stellen beim Philo und Flav. Josephus, wo das Wort in diesem Sinne vorkommen soll. Der h. Chrysostomus glaubte, das jüdische Heiligthum werde hier ein ἅγιον κοσμικὸν genannt, weil Allen, also aller Welt der Zutritt zu demselben gestattet gewesen. Theodoret sagt, die Stiftshütte werde ein ἅγιον κοσμικόν genannt, weil sie ein Abbild der ganzen Welt, des κόσμος, gewesen sei: die eigentliche Wohnung habe den Himmel, der Vorhang das Firmament und der Vorhof die Erde bedeutet. Allein am natürlichsten ergibt sich die Bedeutung dieses Ausdrucks aus dem Gegensatze V. 11. Dort sagt der Verfasser, Christus sei hindurchgegangen durch ein besseres Gezelt, welches „nicht mit Händen gemacht“ und „nicht von dieser Welt“ sei. Hiernach ist also ἅγιον κοσμικόν soviel als ἅγιον χειροποίητον und ἅγιον ταύτης τῆς κτίσεως, es bezeichnet somit das irdische und darum vergängliche

Heiligthum im Gegensatze zu dem ἅγιον ἐπουράνιον, bei welchem Christus ewiger Hoherpriester ist (vgl. V. 24). κόσμος und οὐρανός stehen oft in der h. Schrift im Gegensatze. Statt κοσμικόν könnte auch ἐπίγειον stehen, wenn nicht in letzterem Adjektive etwas Herabsetzendes läge und es oft die Bedeutung „niedrig" hätte. Unser Verfasser will aber das jüdische Heiligthum nicht herabsetzen, sondern er will durch κοσμικόν nur gleich den Gegensatz andeuten, welcher zwischen dem Heiligthume des A. und N. B. statt fand. Das saeculare der Vulgata ist ebenfalls in dem Sinne von mundanum, terrenum zu fassen.

V. 2 ff. Der Verfasser geht nun dazu über, die Einrichtung des jüdischen Heiligthumes nach seinen beiden Haupttheilen und nach den vorzüglichsten h. Geräthen näher anzugeben. „Denn ein Zelt ward errichtet, das erste, in welchem der Leuchter und der Tisch und die Vorlegung der Brode; dieses heißt das Heilige. Hinter dem zweiten Vorhange aber ein Zelt, das sogenannte Allerheiligste, enthaltend einen goldenen Rauchaltar und die Lade des Bundes, von allen Seiten mit Gold überzogen, in welcher ein goldener Krug, das Manna enthaltend, und der Stab Aarons, der gesproßt hatte, und die Tafeln des Bundes; über derselben aber die den Sühndeckel beschattenden Cherubim der Herrlichkeit; worüber jetzt nicht im Einzelnen zu reden ist." Es ist hier die Rede von zwei Zelten, obgleich die Stiftshütte eigentlich nur ein Gezelt ausmachte. Dies erklärt sich aber aus der Einrichtung des Bundesgezeltes. Das eigentliche Zelt nämlich, ringsum von dem Vorhofe umgeben, bildete ein längliches Viereck, 30 Ellen lang, 10 Ellen breit und 10 Ellen hoch. Es zerfiel in zwei Abtheilungen, die durch einen Vorhang getrennt waren, so daß jeder Theil als ein besonderes Zelt konnte betrachtet werden. 20 Ellen der Länge kamen auf die erste Abtheilung, das Heilige (קֹדֶשׁ) genannt, und 10 Ellen auf die zweite, das Allerheiligste (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) genannt, so daß die letztere nach allen Dimensionen zehn Ellen hatte, und somit einen regelmäßigen Kubus bildete. Wol-

len wir nun die tiefere symbolische Bedeutung dieser israelitischen Cultusstätte erkennen, so müssen wir von der Benennung derselben ausgehen. Die gewöhnliche Benennung dafür im A. T. ist „Wohnung, Gezelt, Haus Jehova's": sie war also gleichsam die Wohnstätte, worin Jehova, der theokratische König in Israel, mitten unter seinem auserwählten Volke wohnte, das eigentliche *Königsgezelt*. Sehr häufig ist auch die Benennung אֹהֶל הָעֵדוּת „Zelt des Zeugnisses" und אֹהֶל מוֹעֵד „Zelt der Zusammenkunft." Durch erstere Benennung wird sie bezeichnet als der Ort, wo Jehova *von sich Zeugniß gibt*, sich offenbart; durch letztere als die Stätte, wo das Volk sich zu seinem Könige und Gotte versammelt. Als Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's war das Gezelt das Centralheiligthum in Israel, daher auch kurzweg die Benennung „Heiligthum" oder „das Heilige." Da nun aber im weiteren Sinne die ganze Schöpfung des allgegenwärtigen Gottes Wohnung und seine Offenbarung an die Menschen ist, so symbolisirte das jüdische Heiligthum in seinen Haupttheilen, dem Vorhofe und dem eigentlichen Gezelte, die beiden Haupttheile der Schöpfung, *Erde* und *Himmel*, so zwar, daß der Vorhof die Erde, das Zelt aber den Himmel, die Wohnung Gottes κατ' ἐξοχήν sinnbildete. Aber hiermit ist die Bedeutung dieser Cultusstätte noch nicht erschöpft. Das Wohnen Gottes unter den Menschen und seine Offenbarung an dieselben gestaltete sich zu verschiedenen Zeiten verschieden. Auch dieses verschiedene Verhältniß Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott, mit andern Worten: die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, war in der jüdischen Cultusstätte symbolisch-typisch dargestellt. Der Vorhof, der das ganze gemischte Israel aufnahm, war ein Bild der *Menschheit* im Allgemeinen; das Heilige, in welches nur die Priester, die Repräsentanten des Volkes, gingen, war ein Symbol *Israels*, des auserwählten priesterlichen Volkes, somit ein Symbol der alttestamentlichen Theokratie. Das Allerheiligste endlich, worin Gott selbst über der Bundeslade thronte, die eigentlichste Offenbarungsstätte Jehova's, war ein Vorbild der *neutestamentlichen Oekonomie*, der Kirche, in welcher Gott in Wahrheit in Christo unter den Menschen

wohnt (vgl. das ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν „er zeltete unter uns" Joh. 1, 14); in welcher der Himmel, das Reich Gottes, wirklich auf die Erde herabgekommen und der Zutritt zu diesem Reiche Allen im Glauben geöffnet ist. Daher zerriß auch der Vorhang vor dem Allerheiligsten bei dem Tode Christi. Diese typische Bedeutung deutet unser h. Verfasser V. 8 selbst an. — Der symbolisch-typischen Bedeutung der einzelnen Theile der Stiftshütte entsprachen auch die Geräthe, welche in denselben sich befanden. In dem Heiligen waren drei Geräthe, welche die Bundesthätigkeit Israels sinnbildlich darstellten, von denen unser h. Verfasser aber hier nur zwei aufzählt. Fl. Josephus nennt sie die „drei bewunderungswürdigsten und berühmtesten Werke." Es waren 1. der große siebenarmige aus feinem Golde gegossene goldene Leuchter, hebräisch מְנוֹרָה hier ἡ λυχνία genannt. Mit seinem reinem Oele war dieser immer brennende Leuchter ein Symbol der reinen und reinigenden Gotteserkenntniß, welche in Israel herrschen, und worin dieses Volk allen Völkern leuchten sollte. Die sieben Arme des Leuchters drückten die h. Bundeszahl aus. 2. Der Tisch mit den zwölf in zwei Reihen geordneten Broden. Diese Brode heißen im Hebräischen לֶחֶם הַפָּנִים „Brod des Angesichts", oder auch לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת „Brod der Vorlegung" ἄρτοι τῆς προθέσεως LXX. Für letztere Benennung findet sich auch 2. Chron. 13, 11 מַעֲרֶכֶת לֶחֶם = πρόθεσις ἄρτων, was wir hier haben. Diese Brode heißen „Brod des Angesichts" oder „Schaubrode", weil sie immer vor Gottes Angesicht lagen; sie waren ein Symbol des beständigen Opfers, welches die Gemeinde Israels Gott darbringen sollte. Die Zwölfzahl bezog sich auf die Zahl der israelitischen Stämme. 3. Der goldene Rauchaltar, מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת genannt, der mit seinem wohlriechenden Rauchwerk ein Symbol des Gebetes der Gemeinde und des göttlichen Wohlgefallens war. Dieses Rauchaltars thut der h. Verfasser hier keine Erwähnung, was allerdings auffallend ist. Darüber gleich zu V. 4. — Es heißt weiter V. 3. μετὰ τὸ δεύτερον καταπέτασμα: „hinter dem zweiten Vorhange." Der erste Vorhang war beim Eingange in's Heilige; der zweite trennte das Heilige vom Allerheiligsten.

ἅγια ἁγίων ist eine Umschreibung des Superlativs, dem hebräischen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים entsprechend. Das Allerheiligste war das innerste Heiligthum Israels, die eigentliche Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's.

V. 4. Dieser V. bietet in archäologischer Hinsicht große Schwierigkeiten, so daß Calmet sogar sagt, er sei der schwerste des ganzen Briefes, und glaubt, daß diese Stelle die Hauptschuld gewesen, daß unser Brief so spät erst allgemeine Anerkennung gefunden habe. — Es werden hier vier Geräthe des Allerheiligsten genannt, und zwar an erster Stelle ein goldenes θυμιατήριον. Das Wort θυμιατήριον ist ein Adjektiv und heißt zunächst: „was zum Räuchern gehört"; es kann also seiner Etymologie nach sowohl Rauchaltar als auch Rauchfaß bezeichnen. Im erstern Sinne fassen das Wort einige alte lateinische Uebersetzungen, welche es mit altare wiedergeben, ferner Oekumenius, Justinian, Estius, Cornelius a Lap. u. A.; im letztern aber die Vulgata, welche thuribulum übersetzt, Theophylakt u. A. Diese verstehen dann darunter das Rauchfaß, dessen der Hohepriester sich am großen Versöhnungstage bediente, wenn er ins Allerheiligste hineinging, und wovon 3. Mos. 16, 12 die Rede ist. Beide Auffassungen haben ihre Schwierigkeiten und wir müssen uns hier damit begnügen zu zeigen, welche die wahrscheinlichste ist. Was nun die erste Deutung angeht, welche unter θυμιατήριον den Rauchaltar versteht, so spricht gegen diese Fassung a. der Umstand, daß in der LXX der Rauchaltar nie θυμιατήριον, sondern stets θυσιαστήριον oder θυσιαστήριον θυμιάματος genannt wird, und es nicht wahrscheinlich ist, daß unser Verfasser in der Benennung dieses wichtigen Geräthes von dem Sprachgebrauche der LXX sollte abgewichen sein; dann b. das Fehlen des Artikels. Sollte θυμιατήριον den bekannten Rauchaltar bezeichnen, so dürfte wohl der Artikel nicht fehlen, wie auch die übrigen genannten Geräthe den Artikel haben (daß στάμνος den Artikel nicht hat, ist leicht erklärlich). Die größte Schwierigkeit bei dieser Deutung besteht aber c. darin, daß hiernach der h. Verfasser einen antiquarischen Verstoß gemacht hätte. Denn ganz bekannt war es, daß der Rauchaltar

nicht im Allerheiligsten, sondern im Heiligen stand. Einen solchen Verstoß dürfen wir aber bei unserm Verfasser, der überall eine so reiche Schriftkenntniß zu Tage legt, nicht füglich annehmen. Man hat in verschiedener Weise gesucht, diese Schwierigkeit zu lösen. Man hat gesagt: der Verfasser schreibe hier nach dem Gedächtnisse aus der h. Schrift; in der Stelle 2. Mos. 26, 35 würden aber als die im Heiligen diesseits des Vorhangs aufzustellenden Geräthe nur der Tisch und der Leuchter genannt; die Anfertigung des Rauchaltars werde erst später 2. Mos. 30, 1 ff. erzählt. Man hat ferner darauf hingewiesen, daß die Ausdrücke über die Stellung des Rauchaltars 2. Mos. 30, 6; 40, 5. 26 dunkel seien, und allenfalls (besonders nach der LXX) so gefaßt werden könnten, als ob dieser Altar seinen Stand nicht im Heiligen gehabt hätte, sondern im Allerheiligsten unmittelbar vor der Bundeslade. Man hat endlich das Particip ἔχουσα nicht in der Bedeutung „enthaltend", sondern im Sinne: „gehörend" genommen und übersetzt: „zu welchem gehörte ein goldener Rauchaltar." Für letztere Deutung hat man endlich sich berufen auf 1. Kön. 6, 22, wo der Rauchaltar bezeichnet wird als „der Altar, welcher zum Debir d. h. zum Allerheiligsten gehört" Der Rauchaltar, sagt man, gehörte nach seiner Bedeutung, die er im jüdischen Cultus einnahm, eigentlich zum Allerheiligsten. Dies erhelle schon aus dem Umstande, daß am großen Versöhnungstage bloß und allein die Hörner dieses Altars mit demselben Blute des geopferten Stieres und Bockes bestrichen wurden, womit auch der Gnadenstuhl besprengt wurde. Gegen die andere Deutung, welche θυμιατήριον von dem Rauchfasse versteht, scheint a. die Stellung des θυμιατήριον als ein für sich bestehendes Geräth neben der Bundeslade zu sprechen; als Rauchfaß, sagt man, konnte es doch nur eine sekundäre Bedeutung haben, und dürfte somit nicht mit dem eigentlichen Heiligthume, der Bundeslade, in eine Reihe gestellt werden. Allein auch der Tisch im Heiligen hatte nur eine sekundäre Bedeutung, er war nur da, um die Schaubrode darauf zu legen; und doch wird er V. 2 neben dem Leuchter und den Schaubroden aufgezählt. Man wendet b. ein: es sei sehr unwahrscheinlich, daß die-

ses Rauchfaß im Allerheiligsten aufbewahrt und somit vor dem Gebrauche herausgeholt worden sei, worauf doch das ἔχουσα deute. Wir könnten gegen diesen Einwand mit den Vertretern der erstern Deutung unsere Zuflucht dazu nehmen, daß wir ἔχουσα in der Bedeutung „gehören" nähmen; allein wir haben diese gezwungene Deutung nicht einmal nöthig. Denn der Annahme, daß das goldene Rauchfaß, dessen der Hohepriester am großen Versöhnungstage sich bediente, um den Gnadenstuhl damit zu beräuchern, sich im Allerheiligsten befand, und vor dem Gebrauche herausgeholt werden mußte, steht kein positiver Grund entgegen. Mußte doch der Hohepriester ohnehin am großen Versöhnungstage mehrmals ins Allerheiligste treten, um den ganzen Ritus zu verrichten (vgl. zu V. 7). Der wichtigste Einwand, der gegen diese Auffassung gemacht wird, ist aber c. der, daß nach ihr des Rauchaltars, der doch wesentlich mit zu den Geräthen des h. Gezeltes gehörte, hier gar keiner Erwähnung geschähe. Hierauf können wir nichts Anderes antworten, als daß der h. Verfasser gleich V. 5 sagt, er wolle von allen Bestandtheilen des h. Gezeltes nicht im Einzelnen (κατὰ μέρος) handeln. Wir sehen also, beide Deutungen des Wortes θυμιατήριον haben ihre Schwierigkeiten, wenngleich die letztere geringere, als die erstere. — Alle Schwierigkeiten wären gehoben, wenn wir annehmen dürften, daß im Allerheiligsten vor der Bundeslade fortwährend eine goldene Rauchpfanne stand, und der Hohepriester am großen Versöhnungstage bloß mit einer Schaufel voll Feuer und dem Weihrauch ins Allerheiligste trat, und Beides auf diese Rauchpfanne schüttete. Dann wäre diese Rauchpfanne das hier genannte θυμιατήριον. Die Hauptstelle 3. Mos. 16, 12 ist dieser Annahme nicht entgegen, denn dort kann das מַחְתָּה, worunter man gewöhnlich ein Rauchfaß versteht, auch bloß eine Feuerschaufel, Feuerbecken bezeichnen (vgl. 2. Mos. 27, 3. 38, 3), so daß die Stelle so lautet: „Und er (Aaron oder der Hohepriester) nehme die Schaufel (מַחְתָּה) voll glühender Kohlen vom Altare und seine Hand voll Weihrauch und bringe es hinter den Vorhang (ins Allerheiligste). Und er streue den Weihrauch auf das Feuer vor Jehova, daß die Wolke des Weihrauchs den

Gnadenstuhl bedecke, und er nicht sterbe.“ Allein einer solchen Rauchpfanne geschieht nirgends im A. T. Erwähnung und deßhalb müssen wir bei der zweiten Erklärung bleiben.

Als zweites Geräth des Allerheiligsten wird genannt die Lade des Bundes, *ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης*, hebräisch אֲרוֹן הַבְּרִית oder auch אֲרוֹן הָעֵדוּת „Lade des Zeugnisses“ genannt. Sie war nach 2. Mos. 25, 10 ff. ein Kasten von Sittimholze, zwei und eine halbe Elle lang, anderthalb Ellen breit und anderthalb Ellen hoch, oben offen und ganz mit Golde überzogen; sie diente zur Aufbewahrung der beiden steinernen Gesetzestafeln. Der Dekalog war die specielle Offenbarung Jehova's an Israel; daher wird er auch oft kurzweg הָעֵדוּת „das Zeugniß“ genannt; er enthielt im eigentlichsten und speciellsten Sinne Worte Jehova's; daher die Benennung עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים „die zehn Worte.“ Der Dekalog war die von Gott selbst geschriebene Urkunde, der schriftliche Bundesvertrag zwischen Jehova und Israel und somit die Grundlage der israelitischen Theokratie. Und eben weil der Dekalog das geistige Centrum Israels bildete, wurde er auch in dem innersten Heiligthume aufbewahrt. — Ueber der Lade befand sich ein ganz goldener Deckel, im Hebräischen כַּפֹּרֶת, LXX *ἱλαστήριον*, in der Vulgata propitiatorium genannt. Auf diesem erhoben sich an seinen beiden Enden zwei goldene Cherubim mit einander zugewandten auf die Platte hingerichteten Angesichtern, welche mit ihren ausgebreiteten Flügeln die Platte bedeckten. Die Bestimmung dieser Caporeth war nun nicht bloß, einen Deckel zu bilden über der Lade; sondern sie war der eigentliche Thron Jehova's, des Königs in Israel, der Centralpunkt göttlicher Gegenwart und Offenbarung, gleichsam das Tabernakel des jüdischen Heiligthums (vgl. 2. Mos. 25, 22. 3. Mos. 16, 2). Als Thron Gottes war die Caporeth auch die eigentliche Sühnstätte für die Sünden des ganzen Volkes. Auf diese Bestimmung deutet schon der Name כַּפֹּרֶת von כִּפֶּר, im A. T. der terminus technicus für Sündenvergebung. Besonders aber erhellt dies aus 3. Mos. 16, wo bestimmt wird, daß am jährlichen großen Versöhnungstage die Sühne für das ganze Volk auf der Caporeth vollzogen werde. Die bei-

den Cherubim, als die vollkommensten Geschöpfe, waren die Repräsentanten der ganzen Schöpfung, welche in ihnen ihrem Schöpfer anbetend huldigte. — Fassen wir die Bedeutung der Caporeth so, dann ergibt sich auch leicht, warum sie gerade über der Lade sich befand, in welcher der Dekalog war. Der Dekalog war die Grundoffenbarung Jehova's an Israel, auf welche alle folgende Offenbarung sich stützte; er war die Urkunde der israelitischen Theokratie, auf ihn hatte deßhalb Jehova, der theokratische König in Israel, seinen Thron aufgeschlagen; er war endlich das Grundgesetz in Israel, daher war über demselben auch die Sühnstätte, auf welcher alle Sünden gegen dieses Gesetz gesühnt werden mußten.

Als weitere im Allerheiligsten befindliche Geräthe werden genannt „der goldene Krug mit dem Manna" und „der blühende Stab Aarons." Der Krug mit Manna (vgl. 2. Mos. 16, 32 ff.) sollte erinnern an die wunderbare Speisung des Volkes in der Wüste; er sollte ein Symbol sein, daß Jehova sein Volk immer speise und zugleich ein Typus des wahren himmlischen Manna, welches Gott im N. B. den Seinigen geben werde. Der blühende Mandelstab Aarons aber, wovon 4. Mos. 16 die Rede ist, war ein Bild des aaronitischen Priesterthums und ein Vorbild des immer blühenden neutestamentlichen Priesterthums Christi. Hier erhebt sich aber eine neue Schwierigkeit. Unser h. Verfasser verlegt das Gefäß mit Manna und den Stab Aarons in die Bundeslade, während beide Theile doch nicht in der Lade, sondern vor der Lade lagen, wie deutlich aus 2. Mos. 16, 32—34. 4. Mos. 17, 25 (10). 3. Kön. 8, 9. 2. Paralip. 5, 10 erhellt. Um diesen Widerspruch zu lösen, hat man verschiedene Wege eingeschlagen. Einige, z. B. Ribera und Justinian, beziehen das ἐν ᾗ nicht auf das zunächst vorhergehende *κιβωτός*, sondern auf *σκηνή* V. 3. Dies ist aber, wie Cornelius a Lap. richtig bemerkt, unstatthaft, weil dem ἐν ᾗ das V. 5 folgende *ὑπεράνω δὲ αὐτῆς* entspricht, dieses *αὐτῆς* sich aber offenbar nur auf *κιβωτός* beziehen kann. Andere, z. B. Estius, Corn. a Lap., nehmen die Präposition ἐν in der Bedeutung „bei." Allein auch angenommen, daß ἐν in der h. Schrift diese

Bedeutung habe, so paßte dazu wieder nicht das *αἱ πλάκες τ. διαϑ.*; denn die Gesetzestafeln lagen nicht bei sondern in der Lade. Am wahrscheinlichsten ist hier wohl die Meinung des Theophylakt, daß der h. Verfasser hier einer andern Tradition über diesen Gegenstand folgte. Daß es eine solche Tradition, wornach die beiden Stücke in der Lade sich befanden, gab, beweiset der Commentar des Abarbanel zu 3. Kön. 8, 9, wo es heißt: „Unsere Vorväter haben die Ueberlieferung, daß jene Dinge, das Gefäß mit Manna und der Stab Aarons für Israel in der Bundeslade aufbewahrt wurden." Und es ist leicht wahrscheinlich, daß bei den vielen Ortsveränderungen der Bundeslade die Gebräuche sich nicht immer gleichgeblieben sind. Uebrigens werden beide Geräthe, außer in den oben angeführten Stellen des Pentateuchs, im A. T. nicht weiter erwähnt.

V. 5. Den Genitiv *δόξης* haben einige Interpreten in der Bedeutung eines Adjektivs gefaßt: „die herrlichen Cherubim." Allein am besten bezieht man das Wort auf die Herrlichkeit Gottes. Zufolge der jüdischen Tradition, der auch die meisten ältern christlichen Theologen beistimmen und die auf 3. Mos. 12, 2 u. a. St. sich gründete, war nämlich der Raum zwischen den beiden Cherubim auf der Capporeth nicht leer, sondern es schwebte darüber beständig eine Wolke, in welcher eingehüllt Jehova als Feuer erschien. Daher der Ausdruck „der thront auf Cherubim" יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים, als Prädikat Jehova's. Diese sichtbare Gegenwart hörte erst mit der Zerstörung des Salomonischen Tempels auf. Diese Feuerwolke nun hieß bei den jüdischen Theologen die שְׁכִינָה, von שָׁכַן „sich niederlassen, wohnen", und die Gegenwart Jehova's in der Wolke wurde כְּבוֹד יְהוָה, hellenistisch *δόξα ϑεοῦ* genannt, daher hier der Ausdruck: *χερουβὶμ δόξης*. — *περὶ ὧν* bezieht sich auf alle vorhergenannte Stücke. *οὐκ ἔστι* steht im Sinne von *οὐκ ἔξεστι*. Die symbolisch-typische Deutung der einzelnen Geräthe will also der Verfasser übergehen.

V. 6 f. Indem nun dieses also eingerichtet ist, gehen zwar in das vordere Gezelt jederzeit die Priester hinein, die gottesdienstlichen Handlungen zu verrichten; in das zweite aber einmal

im Jahre allein der Hohepriester, nicht ohne Blut, welches er für seine und des Volkes Vergehungen darbringt. Durch das Präsens εἰσίασι und V. 7 προςφέρει (die Vulgata hat introibant und gleich das Präs. offert) bezeichnet der h. Verfasser die Fortdauer dieser ursprünglichen Einrichtung nach ihren wesentlichen Bestandtheilen auch zu seiner Zeit. Unser Brief muß also vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein. Das vordere Zelt war, wie wir oben bereits bemerkten, ein Symbol des Volkes Israel, des auserwählten priesterlichen Volkes. Aber noch war das Volk im Ganzen nicht zu seinem priesterlichen Berufe herangereift, noch bedurfte es menschlicher Mittler und Priester; daher durften auch nur diese als die Repräsentanten des ganzen Volkes in das Heilige eintreten und vor Jehova erscheinen. — Das διὰ παντός scil. χρόνου steht im Gegensatze zu dem ἅπαξ V. 7 und bezieht sich auf die alle Tage fortgehenden priesterlichen Verrichtungen im Heiligen, auf das Räuchern, auf das Anzünden der Lichter, das Auflegen frischer Schaubrode am Sabbate u. s. w. — V. 7. In das zweite Zelt, in das Allerheiligste, durfte nur der Hohepriester eintreten und auch dieser nur einmal im Jahre, nämlich am großen Versöhnungstage, am 10ten des siebenten Monats. Eine ausführliche Beschreibung der Feier dieses Festes haben wir 3. Mos. 16, 1—34. Uebrigens soll das ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ nur bezeichnen: „an einem Tage im Jahre." Ob nämlich der Hohepriester an diesem Versöhnungstage mehrmals ins Allerheiligste trat und wie oft, darüber streiten die Exegeten. Nach 3. Mos. 16; 12—16 mußte er wenigstens zweimal an diesem Tage hineingehen; nach der jüdischen Tradition aber ging er viermal hinein: zuerst mit dem Kohlenbecken und dem Rauchwerke, dann mit dem Opfer für eigene Sünden; zum dritten Male mit dem Opfer für die Sünden des Volkes und zuletzt, um nach Beendigung der ganzen Versöhnungsfeierlichkeit die Kohlenpfanne wieder herauszuholen. In dem οὐ χωρὶς αἵματος ist das οὐ χωρίς stärker, als wenn bloß μετά stände. Es war feststehender jüdischer Opferkanon: „Ohne Blut keine Sühnung", und nicht das Schlachten des Opferthieres, sondern das Besprengen mit dem Blute

war der Kern und Mittelpunkt des Opfers (vgl. zu 9, 22). Ueber ἀγνοήματα haben wir schon oben zu 5, 2 gesprochen. Nur für theokratische Sünden d. h. nur für Uebertretungen des positiven Gesetzes, worauf der Bund zwischen Jehova und Israel beruhete, also nur für Vergehen, die diesen Bund betreffen, kennt das mosaische Gesetz Sühnopfer, nicht aber für moralische Vergehen im engeren Sinne. Aber auch nicht jedwede theokratische Sünde sollte durch ein Sühnopfer gesühnt werden, sondern nur diejenige, welche aus Versehen d. h. unwissentlich oder unabsichtlich begangen war. Für die absichtlichen theokratischen Vergehen gab es keine Sühnung im A. B. Denn diejenigen, welche „mit aufgehobener Hand" d. i. im Trotz und mit vollem Bewußtsein sündigten, traf die Strafe der Ausrottung aus der Gemeinde. Vgl. 4. Mos. 15, 22—31.

V. 8. Das τοῦτο bezieht sich auf das folgende μήπω πεφανερῶσθαι τὴν ὁδόν: „Wodurch der h. Geist das andeutet, daß der Weg zum Heiligthume noch nicht offen stehe, so lange das vordere Zelt noch Bestand habe." Für den Genit. τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν kann man vergleichen Matth. 10, 5 ὁδὸν ἐθνῶν. Daß ἅγια hier das Allerheiligste bezeichne, zeigen V. 12. V. 24 und 8, 2. Auch 3. Mos. 16, 23 steht τὸ ἅγιον für τὸ ἅγιον τῶν ἁγίων. Der h. Verfasser meint aber hiermit das wahre Allerheiligste, den Himmel. Die typische Bedeutung der alttestamentlichen Cultusstätte liegt in diesen Worten klar angedeutet. Der h. Geist, will der Verfasser sagen, der im A. B. nicht bloß durch Worte prophetisch auf die Zukunft hinwies, sondern auch durch Thatsachen, hat Moses erleuchtet, daß er das h. Gezelt und den Cultus so einrichtete, daß diese die künftige Zeit vorbildlich andeuteten. In der Bestimmung nun, daß die Priester bloß in das vordere Zelt, in das Heilige, gingen, in das Allerheiligste aber bloß der Hohepriester und zwar nur einmal im Jahre eintreten durfte, liege bildlich ausgedrückt, daß während des Bestandes des vordern Zeltes d. i. während der Dauer des A. B., das wahre Allerheiligste, der Himmel, verschlossen sei.

V. 9 f. Das ἥτις läßt eine doppelte Beziehung zu; man kann es zuerst auf das unmittelbar vorhergehende πρώτη σκηνή beziehen: „welches vordere Zelt ein Gleichniß ist auf..." Dann kann man es aber auch gleich ὅ,τι nehmen und auf den ganzen vorhergehenden Satz beziehen; das Femininum wäre dann durch Attraktion des Prädikats παραβολή entstanden. So die Vulgata. Der Sinn wird dadurch nicht wesentlich verändert. Also: „welches ein Gleichniß ist auf die gegenwärtige Zeit, wornach Gaben und Opfer dargebracht werden, welche den Darbringer nach seinem Gewissen nicht zu vollenden vermögen." Unter τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα versteht der h. Verfasser offenbar die vormessianische Zeit, die Zeit des A. B. Er nennt diese eine gegenwärtige Zeit, weil er sich hier auf den Standpunkt des A. B. zurückversetzt. Von demselben Standpunkte nennt er oben 2, 4 die messianische Zeit eine αἰὼν μέλλων, „eine künftige Zeit." Statt καϑ' ἥν scil. παραβολήν, wofür die gewichtigsten Zeugen (Cod. ABD*) sprechen und welches auch die Vulgata gelesen hat, hat der text. recept. καϑ' ὅν scil. καιρόν: „während welcher Zeit." Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe und ist der: dem Charakter der vormessianischen Zeit, der alttestamentlichen Oekonomie, die durch das Vorderzelt symbolisirt wurde, war es gemäß, daß fortwährend Gaben und Opfer dargebracht wurden, welche keine wahrhafte innere, sondern bloß eine äußere Rechtfertigung bewirkten, die also den Menschen nicht κατὰ συνείδησιν, d. i. in seinem Innern, vollendeten. — V. 10. Hier ist zunächst über die LA. zu entscheiden. Der text. rec. hat: καὶ δικαιώμασιν σαρκός und nach dieser LA. übersetzt unsere Vulgata: et iustitiis carnis. Bei dieser LA. bildet δικαιώμασι eine Apposition zu den vorhergehenden Dativen, und ἐπικείμενα ist dem vorhergehenden μὴ δυνάμεναι koordinirt und bezieht sich auf δῶρα καὶ ϑυσίαι. Ein solcher Wechsel des Geschlechts hat eben nichts Ungewöhnliches. Hiernach müssen wir dann übersetzen: „welche (Gaben und Opfer) nur nebst Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen und Satzungen des Fleisches bis zur Zeit der Verbesserung aufgelegt sind." Allein von vorn

herein scheint es unpassend, daß *δικαιώμασι*, da es doch einen Gattungsbegriff enthält, mit den vorhergehenden Dativen, welche Speciesbegriffe ausdrücken, koordinirt ist. Auch bieten die bedeutendsten Codd. und viele alte Uebersetzungen die LA. *δικαιώματα* und lassen *καὶ* aus, so daß auch nach dem Gewichte der äußern Auctoritäten diese LA. den Vorzug verdient. Endlich konnten die Abschreiber gar leicht durch die vorhergehenden Dative verführt *δικαιώματα* in *δικαιώμασι* verwandeln und dieses dann durch *καὶ* mit denselben verbinden, während es immer weniger wahrscheinlich ist, daß die Rücksicht auf das *ἐπικείμενα* am Ende des Verses sollte veranlaßt haben *καὶ δικαιώμασι* in *δικαιώματα* zu verwandeln. Aus allen diesen Gründen haben mit Recht Lachmann und Scholz diese LA. in den Text aufgenommen. Die Vulgata scheint hier wieder zu viel Rücksicht auf den text. recept. genommen zu haben, indem lat. D. E. übersetzen: iustitia carnis usque ad tempus restitutionis imposita. Lesen wir nun *δικαιώματα*, so müssen wir *οὖσαι* ergänzen, *μόνον* mit *δικαιώματα* verbinden und so übersetzen: „da sie nebst Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen nur Satzungen des Fleisches sind, die bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt sind." Der Sinn ist dann: Alle diese alttestamentlichen Opfer sind nebst den verschiedenen Speise- und Reinigungsgesetzen nur Fleischessatzungen d. i. nur Satzungen, die auf bloß äußere Sühne und Reinigung gehen. Unter *καιρὸς διορθώσεως* versteht der Verfasser die messianische Zeit, wo der bessere und vollkommnere Zustand eintrat, also die Zeit des N. B., wo mit der Erscheinung des Sohnes Gottes eine wahre innere Verbesserung eintrat, und die Satzungen des A. B., die doch nur eine äußere legale Reinigung zu bewirken vermochten, von selbst aufhörten. Vgl. Gal. 3, 23. 24; 4, 3. 4.

V. 11 f. Im Vorhergehenden hat der h. Verfasser gesagt, daß der A. B. den Menschen nicht wahrhaft zu vollenden vermochte, vielmehr alle seine Opfer, Reinigungs- und Speisegesetze nur fleischliche Satzungen waren, welche wie ein schweres Joch dem Menschen auferlegt waren (*ἐπικείμενα*), bis zur Zeit der Verbesserung. Dieser *καιρὸς*

διορθώσεως trat nun mit Christus ein, und der Verfasser schildert hier im Gegensatze zu dem Vorhergehenden die Wesenhaftigkeit der Güter, die uns in Christo zu Theile geworden sind: „Christus aber erschien als Hoherpriester der künftigen Güter und ging durch das größere und vollkommnere Zelt, das nicht mit Händen gemacht d. h. nicht von dieser Schöpfung ist, auch nicht durch Blut von Böcken und Kälbern, sondern durch sein eigenes Blut ein für allemal in das Heiligthum ein, und erlangte ewige Erlösung." Das *δέ* korrespondirt dem *μέν* V. 1, bezieht sich aber dem Sinne nach auf alles V. 1—10 Gesagte, besonders auf die V. 9 und V. 10 erwähnte Ohnmacht der alttestamentlichen Opfer. Statt der gewöhnlichen LA. *μελλόντων ἀγαθῶν* hat Lachmann (nach Cod. BD*) die LA. *γενομένων ἀγ.* aufgenommen, welche aber keinen passenden Sinn gibt. Als solche Güter, die uns Christus als Hoherpriester erwirbt, werden V. 12 die „ewige Erlösung" und 10, 1 die „Vollendung", also: Rechtfertigung und Heiligung, genannt. Diese Güter nennt der Verfasser *μέλλοντα* „künftige", obgleich sie für ihn schon gegenwärtig waren, weil er sich hier immer in seiner Betrachtung auf den alttestamentlichen Standpunkt stellt, vgl. 2, 4. Das Folgende: *διὰ τῆς μείζονος... κτίσεως* hat viele Deutungen erfahren. Offenbar bildet dieses Zelt, durch welches Christus als Hoherpriester hindurchging, einen Gegensatz zu dem jüdischen Vorderzelte, dem Heiligen, durch welches der levitische Hohepriester am Versöhnungstage hindurchgehen mußte, um ins Allerheiligste zu kommen. Ferner ist klar, daß das „nicht mit Händen gemacht" soviel ist als das „welches der Herr errichtet hat und nicht ein Mensch", 8, 2., und daß *οὐ ταύτης τῆς κτίσεως* einen Gegensatz bildet zu dem *κοσμικόν* V. 1. Daraus erhellt aber zugleich auch, was der Verfasser eigentlich unter diesem Zelte, durch welches hindurch Christus in das himmlische Allerheiligste eingetreten ist, verstehe. Er versteht zuvörderst darunter nicht, wie der h. Chrysostomus, Theodoret, Oekumenius und auch Estius meinen, den Leib oder das Fleisch Christi; denn der Leib Christi war wohl *ταύτης*

τῆς κτίσεως und κοσμικός, und sein Fleisch wird unten 10, 20 nicht das Zelt, sondern der Vorhang, καταπέτασμα, genannt, durch welchen wir ins Allerheiligste eintreten können. Er versteht darunter ferner nicht, wie Justinian meint, die Erde; denn diese hätte unser h. Verfasser unmöglich eine σκηνὴ οὐ ταύτης τῆς κτίσεως nennen können; und dann war auch nicht das erste Zelt, das Heilige, sondern der Vorhof ein Sinnbild der Erde. Vergleichen wir 4, 14, wo der Verfasser Christum einen „erhabenen Hohenpriester“ nennt, „der durch die Himmel (τοὺς οὐρανούς) hindurchgegangen“; dann 7, 26, wo es heißt, Christus „sei höher als die Himmel (τῶν οὐρανῶν) geworden“; endlich Ephes. 4, 10, wo der Apostel sagt, Christus habe sich über „alle Himmel hinaus“ erhoben, und nehmen wir nun hinzu, daß dem in der h. Schrift so oft vorkommenden Plural οὐρανοί, שָׁמַיִם, die Idee von mehreren Himmeln oder Himmelsregionen zu Grunde liegt: so ist es einleuchtend, daß unser Verfasser unter dem nicht mit Händen gemachten Zelte, durch welches Christus hindurchging, die niedern Himmelsregionen, die gleichsam den Vorhimmel bilden, versteht. Durch alle diese Himmelsregionen, die dem Vorderzelte des jüdischen Heiligthumes entsprechen, ist Christus hindurchgegangen bis zur eigentlichen Gottesnähe, bis zum wahren Gnadenthrone, von dem das irdische ἱλαστήριον nur ein Abbild war. — V. 12. Wie die Cultusstätte, in welche Christus als Hoherpriester eingetreten ist, weit erhaben ist über die alttestamentliche Cultusstätte, so ist auch das Opfer Christi und seine Wirkung viel vorzüglicher als die alttestamentlichen Opfer. Im A. B. sühneten die Hohenpriester das Volk durch das Blut der Thiere, und sie mußten diese Sühnung alle Jahre wiederholen. Christus aber ist mit seinem eigenen Blute in das himmlische Allerheiligste eingetreten, und hat ein für allemal die Sühnung vollbracht, eine ewige Erlösung d. i. eine Erlösung, die für immer Kraft und Gültigkeit hat, vollbracht. Objektiv genommen war Christi Erlösungsopfer für alle Zeiten und alle Menschen hinreichend, und es ist Sache des freien von der Gnade Gottes unterstützten Menschen, sich dasselbe subjektiv anzueignen. — Zu

ἐφάπαξ vgl. 7, 27. εὑράμενος ist Aorist II. statt εὑρόμενος. Beispiele dieser Aoristendung finden sich im N. T. mehrere (vgl. Winer, Gram. S. 70).

V. 13 f. „Denn wenn das Blut der Böcke und Stiere und die Asche einer Kuh, indem sie die Verunreinigten besprenget, heiliget zur Reinigkeit des Fleisches, um wieviel mehr wird das Blut Christi, welcher durch den ewigen Geist sich selbst als ein fehlerloses Opfer darbrachte, unser Gewissen reinigen von todten Werken, um dem lebendigen Gott zu dienen." Um das vorher Gesagte, daß Christus durch sein einmaliges Opfer der sündigen Menschheit ewige Sühnung erworben habe, zu begründen, stellt der Verfasser den alttestamentlichen Opfern und Reinigungsmitteln das eine Opfer Christi gegenüber und zeigt, wie aus der Verschiedenheit des Opfers Christi von den alttestamentlichen sich die größere Wirksamkeit des erstern von selbst ergebe. Die Vergleichung geschieht in Form eines Schlusses a minori ad maius: Wenn schon das Blut und die Asche von Thieren im A. B. reinigende Kraft hatte, um wieviel mehr das Blut Christi! die einzelnen Vergleichungspunkte sind aber hier nur mehr angedeutet als ausgeführt. — Es heißt nun: „Wenn das Blut von Böcken und Stieren, welches nämlich der Hohepriester am großen Versöhnungstage als Sühnopfer darbrachte, und die Asche einer Kuh die Verunreinigten besprengend heiligt"... Wer im A. T. einen Leichnam berührt hatte, war sieben Tage lang unrein, und durfte während dieser Zeit das Heiligthum nicht betreten. Die Reinigungsceremonie wird 4. Mos. Kap. 19 ausführlich beschrieben. Es wird dort geboten, eine fehlerlose Kuh von rother Farbe vor dem Lager als Sündopfer zu schlachten, mit dem Blute derselben siebenmal gegen das Heiligthum Jehova's zu sprengen und sie dann ganz und gar zu verbrennen, ihre Asche zu sammeln und diese an einem reinen Orte außerhalb des Lagers aufzubewahren. So oft nun Jemand mit Leichnamen in Berührung gekommen war, sollte er sich am dritten und siebenten Tage mit einer Mischung von dieser Asche und fließendem Wasser besprengen lassen. Diese Mischung heißt in der LXX ὕδωρ ῥαν-

τισμοῦ „Wasser der Besprengung" und auf diesen Ausdruck spielt unser ῥαντίζουσα an. Dienten nun diese Opfer und Reinigungsmittel im A. B. „zur Fleischesreinheit" d. h. vermochten sie äußerlich gesetzliche Sühne und körperliche Reinigung zu bewirken, um wieviel mehr wird dann das Selbstopfer Christi uns innerlich sühnen und heiligen. Bei den alttestamentlichen Opfern war, wie wir schon oben bemerkten, das Ausgießen des Blutes der eigentliche Mittelpunkt des ganzen Opfers, nicht das Schlachten oder Verbrennen des Opferthieres. Daher wird auch hier nicht auf den Opfertod Christi im Allgemeinen, sondern speciell auf sein Blut das Moment der Versöhnung gelegt. Wie aber im A. T. nicht das materielle Blut an und für sich es war, welches sühnte, sondern die Seele, die im Blute wohnt (3. Mos. 17, 11), d. i. das Leben, insofern durch das Hingeben des Thierlebens die Hingabe des eigenen Lebens an Gott symbolisch dargestellt wurde: so ist es auch nicht das materielle Blut Christi an und für sich, welches die Erlösung des Menschen bewirkte, sondern das geistige Selbstopfer Christi, welches in der Ausgießung seines Blutes zu seiner Vollendung kam, hat unsere Erlösung vollbracht. Daher heißt es hier von Christo: „welcher durch den ewigen Geist sich selbst Gott darbrachte." Die LA. schwankt hier zwischen αἰωνίου und ἁγίου. Die Vulgata hat ἁγίου gelesen; nach den äußern Auktoritäten verdient aber die erstere LA. den Vorzug. Wichtiger ist die Frage, was der Ausdruck πνεῦμα αἰώνιον oder ἅγιον bedeuten solle? Die meisten Erklärer verstehen darunter den h. Geist als dritte Person in der Gottheit, welcher in seiner ganzen Fülle der menschlichen Natur Christi innewohnte (Joh. 3, 34), und auf dessen Antrieb Christus sich in den Tod hingab. Hiernach wäre also διὰ πν. ἁγίου oder αἰωνίου soviel als: movente et incitante Spiritu sancto. So Estius. Allein viel schöner wird der Sinn, wenn wir unter πνεῦμα ἅγιον oder αἰώνιον die göttliche Natur in Christo verstehen. Zu einer solchen Deutung des Ausdrucks berechtigen uns die Stellen Röm. 1, 4. 1. Tim. 3, 16, wo das πνεῦμα nach dem ganzen Zusammenhange nur diese Bedeutung haben kann. Auch in dem sogenannten zweiten Briefe

des h. Clemens von Rom Kap. 9 kommt *πνεῦμα* in diesem Sinne vor. (Vgl. Just. M. Apol. I. Kap. 33.) Das *αἰωνίου* korrespondirt dann mit *αἰωνίαν λύτρωσιν* V. 12 und der Sinn ist: Durch seine ewige Gottheit, deren Wesen Geist ist (vgl. Joh. 4, 24) brachte Christus das Opfer seiner selbst dar, und leistete dadurch für die Menschheit eine ewig gültige Sühne. Die Gottheit in Christo war es eben, die seinem Opfer einen unendlichen Werth gab. — *ἑαυτόν* steht hier wieder mit Nachdruck: Im A. T. waren Priester und Opfer zweierlei; hier ist Christus Priester und Opfer zugleich. In dem *ἄμωμον* liegt eine Anspielung auf den alttestamentlichen Opferkult. Im A. T. mußte das Opferthier ohne Fehl, תָּמִים = *ἄμωμος* sein; denn was Jehova, dem Heiligen und Reinen, dargebracht wurde, mußte selbst fehllos und ohne Flecken sein. Christus aber war das wesentlich fehllose d. i. sündenlose Opfer. Das *καθαριεῖ* (emundavit hat unsere Vulgata statt emundabit, was die besten Handschriften lesen) *τὴν συνείδησιν* steht im Gegensatze zu *ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* V. 13 und *ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* steht dem *θεῷ ζῶντι* gegenüber. Unter *νεκρὰ ἔργα* sind die Werke zu verstehen, die in sich todt, also nicht im Zustande der heiligmachenden Gnade vollbracht sind, und zugleich diejenigen, die den Tod der Seele bewirken d. i. die Sünden, also die sogenannten opera mortua et mortifera. Der Sinn ist also: Wie die jüdischen Opfer und Reinigungen äußerlich vor dem Gesetze sühnten und von der Berührung des physisch Todten reinigten, so daß der Israelit wieder zum Heiligthume, der symbolischen Wohnung Jehova's, hinzutreten durfte, so reinigt das Opfer Christi innerlich im Gewissen von der Berührung des geistig Todten, der Sünde, und gibt wahres Leben, so daß der Mensch zum lebendigen Gott hinzutreten, ihm im Geiste und in der Wahrheit dienen kann. Das *καὶ ἀληθινῷ*, welches Lachmann nach *ζῶντι* aufgenommen hat, fehlt in den meisten Handschriften und auch in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus 1. Theff. 1, 9 herübergenommen.

§. 9. Christi Opfer ein Bundesopfer und wirksam für immer.

9, 15 — 10, 18.

Schon einmal, oben 2, 20, hat unser h. Verfasser auf die Nothwendigkeit des Todes Christi, der für die Juden und manche Judenchristen noch immer ein Stein des Anstoßes war, hingewiesen. Dort hat er aber diese Nothwendigkeit aus der Idee der Erlösung nachgewiesen. Hier zeigt er nun aus der Idee eines neuen Bundes und aus dem Begriffe eines Testamentes, daß Christus sein Blut vergießen und sterben mußte. Christus hat einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit errichtet, und er ist der Mittler dieses Gnadenbundes geworden. Wie nun der alte Bund von Moses feierlich durch das Blut geschlachteter Opferthiere bestätiget wurde, so mußte auch dieser neue Bund von Christo besiegelt werden und zwar durch sein eigenes Blut, da dieses allein wahrhaft sühnende Kraft hat. Da aber dieser Bund die Verheißung eines ewigen Erbes, das Christus uns erworben, enthält, so hat er von Seite Christi betrachtet zugleich den Charakter eines Testamentes. Ein Testament hat aber erst dann Gültigkeit, wenn der Testator gestorben ist. Ferner: das alttestamentliche Bundesgezelt wurde durch Opferblut eingeweiht, und nur mit Opferblut durfte der Hohepriester alljährlich einmal zur Sühnung des ganzen Volkes in das innerste Heiligthum desselben, in die unmittelbare Nähe Jehova's treten. Da nun der alte Bund in seinem ganzen Cultus nur ein Typus des neuen Bundes war, seine Bestimmung darin aufging, diesen vorzubilden, so mußte auch das neutestamentliche Bundesgezelt, der Himmel, mit Opferblut gleichsam eingeweiht werden; nur mit Opferblut konnte Christus, der Gottmenschliche Hohepriester in dasselbe eintreten, um der ganzen Welt Sünden am Throne Gottes zu sühnen. Denn es liegt in der Gerechtigkeit Gottes einerseits und in der Natur der menschlichen Sünde andrerseits begründet, daß keine Sündenvergebung stattfindet ohne Blutvergießung d. i. ohne Hingabe eines Lebens, das in stellvertretender Genugthuung für die Schuld des Menschen eintritt. Das Opfer aber, welches für uns geschlachtet wurde,

war Christus selbst, und das Opferblut, womit Christus, unser Hoherpriester, in das wahre Allerheiligste eintrat, war sein eigenes Blut. Dieses eine Opfer Christi wirkt für alle Menschen und für alle Zeiten, was die alttestamentlichen Opfer nur andeuteten, Vergebung der Sünden, volle Erlösung.

V. 15. „Und deßhalb ist er eines neuen Bundes Mittler, auf daß nach erfolgtem Tode zur Erlösung von den unter dem ersten Bunde geschehenen Uebertretungen die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfingen." Der Verfasser nimmt hier das 8, 6—13 Gesagte wieder auf und führt es weiter aus. Dort hat er gesagt, Christus sei eines bessern Bundes Mittler geworden, eines solchen Bundes, der auf bessere Verheißungen sich gründe, und den Gott selbst beim Propheten einen neuen Bund nenne, wodurch er indirekt den ersten Bund für einen alten erklärt habe. Hier fährt er nun fort: Und deßhalb, weil nämlich der erste Bund unkräftig war und veraltete, und weil Christus ein solcher Hoherpriester ist, der durch seinen einmaligen Eintritt in's Allerheiligste ewige Erlösung uns erworben, uns innerlich von Sünden gereinigt hat, hat Christus einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit vermittelt, damit die zu diesem Bunde Berufenen, nachdem ihre Sünden durch den Erlösungstod Christi getilgt sind, des verheißenen ewigen Erbtheils theilhaftig werden. Das *τοῦτο* geht also nicht, wie Einige meinen, auf das folgende *ὅπως... λάβωσιν*, sondern es bezieht sich zunächst auf das V. 11—14 Gesagte; dann weiterhin auch auf das 8, 6—13 Vorgetragene zurück. Als Zweck des Todes Christi wird hier angegeben die *ἀπολύτρωσις* d. i. die Sühne der unter dem ersten Bunde begangenen Sünden. Denn die Sündenschuld der Menschheit mußte erst getilgt sein, ehe Gott mit ihr einen neuen Bund, den Bund der Gnade und der Liebe, schließen konnte. „Die Verheißung des ewigen Erbes" ist nichts anders als: das verheißene ewige Erbe. Dieses ewige Erbtheil, welches uns im N. B. verheißen ist, ist die ewige Ruhe in Gott (vgl. 4, 9, 10) im Gegensatze zu der zeit-

lichen Ruhe im Lande Kanaan, die dem Abraham und seinen Nachkommen verheißen war.

V. 16 f. „Denn wo ein Testament ist, da muß nothwendig der Tod des Testators beigebracht werden." Veranlaßt durch das Wort κληρονομία „Erbe", womit der Verfasser eben das Heil, welches den Menschen durch Christus zu Theile wird, bezeichnet hat, gebraucht er nun das Wort διαθήκη, welches er bisher immer in dem Sinne von „Bund" genommen hat, auch in der bei den Griechen ganz gewöhnlichen Bedeutung von „Vermächtniß, Testament", um daraus die Nothwendigkeit des Todes Christi zu zeigen. Der Verfasser will hier das θανάτου γενομένου des vorigen Vs. begründen und zeigen, in welchem nothwendigen Zusammenhange der Tod Christi mit dem neuen Bunde stehe; daher hier das γάρ. Das φέρεσθαι nehmen Einige in dem Sinne von „konstatirt, erwiesen werden"; Andere mit der Vulgata, welche intercedat übersetzt, in der Bedeutung „erfolgen." Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe. — Daß nun bei einem Testamente der Tod des Testators erfolgen muß, wird V. 17 begründet: „denn ein Testament ist (nur) bei Todten fest, weil es niemals gültig ist, so lange der Testator lebt." Es liegt, will der Verfasser sagen, in dem Begriffe eines Testaments, daß es erst nach dem Ableben des Testators in Kraft tritt. Denn nach der Definition der Juristen ist das Testament voluntatis iusta sententia de eo, quod quis post mortem suam fieri vult. — Allein was berechtigte unsern Verfasser, das Wort διαθήκη zuerst in der Bedeutung „Bund", dann plötzlich in dem Sinne von „Vermächtniß" und darauf wieder V. 18 als „Bund" zu gebrauchen? Ist dieses nicht ein ungehöriges Wortspiel? — Und dann: wie kann der h. Verfasser Christum zuerst V. 15 (vgl. 8, 6) den Vermittler der διαθήκη zwischen Gott und den Menschen nennen, und ihn dann gleich als Testator darstellen? Diese Fragen haben von jeher den Exegeten viele Last gemacht, und sind verschieden beantwortet. Wir bemerken kurz: Ein Wortspiel haben wir hier allerdings, aber ein sehr sinnreiches und ächt paulinisches (man vergleiche hiermit z. B. das Wortspiel mit νόμος Röm. 3, 27;

8, 2 oder mit ἡμέρα Röm. 13, 12). Christus ist nämlich der Mittler des N. B. und Testator zugleich. Er ist der Mittler, insofern er durch seinen Erlösungstod die Sünde, welche den ursprünglichen Bund zwischen Gott und der Menschheit zerstört hatte, tilgte, und uns den h. Geist, welcher im Anfange das Band zwischen Gott und dem Menschen bildete, wieder erwarb. Er ist Testator, insofern er der Vater eines neuen Geschlechts geworden ist, insofern er sein Erlösungsverdienst und durch dieses den h. Geist gleichsam testamentarisch uns vermacht, durch ein Vermächtniß uns hinterlassen hat. Man kann hier vergleichen den Ausspruch unsers Heilandes Joh. 16, 7, wo er ausdrücklich bemerklich macht, daß die Mittheilung des h. Geistes an die Seinigen an seinen Weggang von der Erde geknüpft sei. Ebenso Luk. 22, 29: κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν βασιλείαν, wo Christus ebenfalls als διαθέμενος, als Testator, erscheint. — Zu bemerken ist hier noch, daß Oekumenius, Theophylakt und auch Lachmann den letzten Theil dieses Vs. als Frage fassen: „Denn ist es wohl je gültig, so lange der Testator lebt?" Der Sinn bleibt derselbe.

V. 18. „Weßhalb auch der erste (Bund) nicht ohne Blut eingeweiht worden ist." Schwierig ist hier die Beziehung des ὅθεν. Gewöhnlich wird es auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen: „weßhalb, da nämlich ein Testament nur durch den Tod des Testators gültig wird, auch das erste Testament (der alte Bund) nicht ohne Blut eingeweiht worden ist." Allein diese Beziehung ist unstatthaft, da der alte Bund in keinem Fall als ein Testament kann betrachtet werden, weil dort Niemand war, welcher sterben mußte, damit Andere in Besitz von Gütern kämen, die bei seinem Leben ihm eigenthümlich angehörten. Nach dieser Parallele wären die Opferthiere selbst die Testatoren. Wir müssen also διαθήκη hier wieder in der Bedeutung „Bund" nehmen und eine andere Beziehung aufsuchen; und da bleibt uns nur übrig, auf V. 15 zurückzugehen. Der Gedankengang von V. 15 bis hieher ist nämlich der: der h. Verfasser hat V. 13 und 14 die Wirksamkeit des Blutes Christi mit dem alttestamentlichen Opferblute verglichen; dieses wirkte zur

bloß fleischlichen Reinigung, jenes aber zur geistigen. Eben wegen dieser Wirksamkeit seines Blutes, fährt er V. 15 fort, ist Christus der Mittler eines neuen Bundes, der auf bessere Verheißungen, als der alte Bund, sich gründet (8, 6). Dieser Bund, der von Seiten Gottes das Versprechen enthält, die dazu Berufenen und in denselben Eintretenden der ewigen Seligkeit, als eines Erbtheils, theilhaftig zu machen, konnte erst in Wirksamkeit treten, nachdem Christus, der Mittler dieses Bundes, durch seinen Tod die Sünden getilgt hatte. Denn von Seite Christi betrachtet hat dieser neue Bund den Charakter eines Testaments. Christus ist der *κληρονόμος πάντων* (1, 2); alle Gnadengüter, die der N. B. verheißt, sind sein Eigenthum; er hat sie sich durch seinen freiwilligen Gehorsam erworben, nur durch ihn werden sie auch uns zu Theil (V. 16). Ein Testament wird nun aber nicht eher gültig, als der Testator stirbt (V. 17). Deßhalb mußte auch Christus sterben, ehe wir das Erbtheil antreten können. Aus eben demselben Grunde (*ὅθεν*) nun, weßhalb dem neuen Bunde der Tod Christi, also die Vergießung seines Blutes vorhergehen mußte, wurde auch der erste Bund durch Blut eingeweiht. In dieser Weise schließt sich V. 18 ganz natürlich an V. 15 an. — Im ganzen Alterthume erscheint das Blut als das eigentliche Bundes- und Bindemittel. So verschieden auch sonst die Ceremonien, mit welchem Bündnisse geschlossen werden, sein mögen: das Blut spielt immer die wichtigste Rolle dabei, ist überall der Mittelpunkt der ganzen Feierlichkeit. Der Grund dieser Sitte liegt ohne Zweifel in der Ansicht der alten Welt vom Blute als dem Sitze und Träger des Lebens. Durch das Blut als Lebensbasis wird der ganze Leib in seinen einzelnen Theilen und Gliedern belebt, das Blut ist für alles organisch Leibliche das Bindungs- und Einigungsmittel. Um also den Bund, der geschlossen werden sollte, als einen unauflöslichen, als eine eigentliche Lebensverbindung darzustellen, bediente sich das Alterthum des Blutes. Von dieser allgemeinen Vorstellung und Sitte machte auch der Mosaismus Anwendung. Da es sich hier aber nicht um ein Bündniß zwischen Menschen, sondern um ein Bündniß zwischen Gott und Menschen handelte, so war das Bun-

desblut nicht das Blut der Paciscenten selbst, sondern das Blut von Opferthieren. Denn, um mit Gott in einen Bund treten zu können, dazu bedurfte es zuerst der Sühne, und diese bewirkte das Opfer. Dieses **wahre** Sühnopfer für uns ist nun Christus geworden, sein Blut also ist Bundesblut. — Das Verbum *ἐγκαινίζειν* ist alexandrinisch, und bedeutet bei den LXX zuerst: „neu machen, erneuern" = חִדֵּשׁ; dann aber auch: „als neu darstellen, einweihen = חָנַךְ. So hier und 10, 20.

V. 19 ff. „**Denn als jegliches Gebot im Gesetze von Moses dem ganzen Volke verkündigt war, nahm er das Blut der Kälber und Böcke nebst Wasser und purpurner Wolle und Ysop, und besprengte sowohl das Buch als das ganze Volk, indem er sprach: „„Dies ist das Blut des Bundes, welchen Gott euch verordnet hat""; und auch das Zelt und alle Geräthe des Dienstes besprengte er gleicher Weise mit Blut.**" Daß der A. B. durch **Blut** eingeweiht sei, wird hier aus 2. Mos. 24, 3—8 nachgewiesen. Dort wird die feierliche Promulgation des dem Moses von Gott übergebenen Gesetzes folgender Maßen erzählt: Nachdem das Volk „mit **einer** Stimme" erklärt hatte, es wolle alle Worte, die Jehova geredet, thun, und Moses diese Worte aufgeschrieben, bauete er unten am Berge einen Altar und richtete zwölf Maalsteine auf. Jünglinge wurden beauftragt, junge Stiere als Brand= und Dankopfer darzubringen. Moses nahm die Hälfte des Opferblutes und that diese in Becken, die andere Hälfte sprengte er an den Altar. Sodann las er dem Volke das Buch des Bundes vor, und auf dessen feierliche nochmalige Erklärung, gehorchen zu wollen, sprengte er die in den Becken befindliche Hälfte des Opferblutes an das Volk mit den Worten: „Siehe! das ist das Blut des Bundes, welchen Jehova mit euch geschlossen hat über alle diese Worte." Unser h. Verfasser gibt diese Erzählung auf eine ziemlich freie Weise wieder, indem er sich mehrere Erweiterungen und Zusätze erlaubt, die er entweder aus der Tradition schöpfte oder aus der Analogie anderweitiger Fälle auf demselbem oder verwandtem Gebiete schloß. So sind die Worte *καὶ τῶν*

τράγων ... ὑσσώπου zu dem ursprünglichen Berichte von dem Verfasser hinzugesetzt. Indem er nämlich dieses Einweihungsopfer zugleich als ein Sühnopfer betrachtete, zu dem hohenpriesterlichen Sühnopfer am großen Versöhnungstage aber Böcke verwandt wurden, fügte er *καὶ τῶν τράγων* hinzu. Die folgenden Stücke: Wasser, purpurne Wolle und Ysop, sind aus 4. Mos. 19, 6. 18. 3. Mos. 14, 5 ff., wo vom Reinigungsopfer die Rede ist, hinzugesetzt. Der Verfasser betrachtete also das Einweihungsopfer zugleich auch als Reinigungsopfer. Das *κατὰ τὸν νόμον* verbindet man am besten mit der Vulgata mit *πάσης ἐντολῆς* „jedes Gebot im Gesetze." Andere ziehen es zu *λαληθείσης* „wie geboten war." — V. 20. Statt *τοῦτο τὸ αἷμα* hat die LXX nach dem Hebräischen *ἰδοὺ τὸ αἷμα* und statt *ἐνετείλατο* das dem hebräischen כָּרַת entsprechende Wort *διέθετο*. Uebrigens war, wie Estius hier richtig bemerkt, dieses Blut ein Vorbild des Blutes Christi, womit der N. B. sollte eingeweiht werden; und ohne Zweifel im Hinblick auf diese vorbildlichen Worte sprach Christus am letzten Abendmahle Mark. 14, 24: *τοῦτο τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης*. Wie nun die Worte Mosis nicht den Sinn haben können: dieses bedeutet das Blut, oder ist ein Zeichen des Blutes des Bundes, so auch nicht die Worte Christi. — V. 21. Von dem, was der h. Verfasser hier sagt, enthält die Stelle 2. Mos. 24 nichts; auch war das h. Gezelt damals noch nicht erbaut. Wir müssen also annehmen, daß unser Verfasser hier die 2. Mos. 40, 9 ff. 3. Mos. 8, 10 ff. erzählte Einweihung des h. Gezeltes im Auge habe. Zwar ist dort nicht von einer Besprengung mit Blut, sondern von einer Salbung mit Oel die Rede; allein da bei der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz der für diese Feierlichkeit errichtete Altar mit Blut besprengt wurde, so lag es nahe, vorauszusetzen, daß auch die Stiftshütte selbst und ihre Geräthe bei ihrer Vollendung durch Besprengung mit Blut ihre Weihe erhielten. Wahrscheinlich ergänzt hier unser Verfasser die mosaische Erzählung aus der späteren jüdischen Tradition, weil es ihm hier daran lag zu zeigen, daß die beiden Grundlagen der alttestamentlichen Oekonomie, Gesetz und Heiligthum, durch Blut eingeweiht wurden.

V. 22. „Und fast Alles wird nach dem Gesetze mit Blut gereiniget, und ohne Blutvergießung findet keine Vergebung statt." Mit den letzten Worten spricht unser h. Verfasser den Grundkanon des jüdischen Opferkultus aus: „Keine Sühnung ohne Blut." Als Grund hierfür wird 3. Mos. 17, 11 angegeben: „denn das Blut sühnt durch die Seele, und die Seele des Fleisches ist im Blute." Hieraus folgt, daß nicht das Materielle am Blute es zum Sühnmittel machte, sondern die Seele d. i. das Leben, das im Blute wohnt, es war, welches die sühnende Kraft in sich trug. Durch die Hingabe der Thierseele wurde einerseits symbolisch die Hingabe der eigenen Seele, die man Gott schuldete, ausgedrückt; andrerseits hatte aber das alttestamentliche Opfer vermöge Anordnung Gottes auch einen gewissen sakramentalen Charakter: die Thierseele sühnte wirklich in stellvertretender Genugthuung die Seele des Opfernden, aber dem ganzen Charakter des A. B. gemäß nur in äußerer Weise; sie bewirkte nur äußere Heiligung, gesetzliche Reinheit (9, 13), sühnte nur die theokratischen Sünden, deckte diese in den Augen Jehova's gleichsam zu. Daher ist כָּפַר „zudecken" im A. T. der terminus technicus zur Bezeichnung der Wirksamkeit des Opfers. Das einzig wahre und vollkommene Sühn- und Heilmittel ist das Blut Christi, dessen Vergießung eo ipso Hingabe seiner Seele war, mit welcher sich das *πνεῦμα αἰώνιον*, die ewige Gottheit, verbunden hatte. Auf dieses eine Opfer, das Opfer *κατ' ἐξοχήν*, wiesen alle alttestamentlichen Opfer eben durch ihre Unvermögenheit, den Menschen innerlich zu heiligen, hin. So hatten also die alttestamentlichen Opfer einen dreifachen Charakter, einen symbolischen, einen sakramentalen und einen typischen. Ex opere operato bewirkten sie nur äußere Sühne vor dem Gesetze, welches durch die Uebertetung verletzt war. Wurden sie aber dargebracht als Ausdruck der innern Selbsthingabe und im gläubigen Hinblicke auf den künftigen Messias und sein Opfer, so wirkten sie nicht durch sich, sondern eben durch diesen Glauben, also ex opere operantis, auch innere Rechtfertigung.

V. 23. „Nöthig ist es also, daß die Abbilder des himmlischen Heiligthums durch solches gereiniget werden; das himmlische Heiligthum selber aber durch vorzüglichere Opfer als diese.“ Der h. Verfasser argumentirt in diesem V. e concessis: Mußten, wie zugegeben wird, die Abbilder des himmlischen Heiligthums d. i. das jüdische Bundesgezelt mit seinen Geräthen durch Blut und dergleichen gereinigt werden, so mußte nothwendig das Urbild, das himmlische Heiligthum selber, bei welchem Christus Hoherpriester ist, durch vorzüglichere Opfer gereiniget werden, nämlich durch das Opfer Christi. Daß hier unter *τὰ ἐπουράνια* der Himmel müsse verstanden werden, gibt der Context deutlich an die Hand. Allein wie kann hier von einer Reinigung des himmlischen Heiligthums durch das Opfer Christi die Rede sein? Bedarf denn auch der Himmel einer Reinigung? Die Interpreten beantworten diese Frage in verschiedener Weise. Der h. Thomas erklärt den Ausdruck aus der Analogie der Reinigung des jüdischen Bundesgezeltes: Sicut in veteri Testamento dicebatur emundari tabernaculum, non quod haberet in se aliquam immunditiam, sed quia mundabantur quaedam irregularitates, quibus impediebantur homines, quominus ad tabernaculum accederent: ita dicuntur mundari coelestia, in quantum per sacramentum novae legis purgantur peccata, quae impediunt ab ingressu coelestium. Am natürlichsten aber scheint es, hier anzunehmen, daß das Verbum *καθαρίζεσθαι* sich nur durch eine Art von Zeugma auf das letzte Glied beziehe. Wir können also den Begriff des Verbi zu dem letzten Gliede auch auf eine passende Weise modificiren oder erweitern. Dies erlaubt auch der ganze Zusammenhang; denn durch das *καθαρίζεσθαι* will doch der h. Verfasser im Grunde nichts anders ausdrücken, als was er eben V. 18 durch *ἐγκαινίζέσθαι* ausgedrückt hat. Die Bedeutung „einweihen“ paßt aber zu beiden Gliedern. — Der Plural *κρείττοσιν θυσίαις* könnte hier noch auffallen, da gleich ausdrücklich erklärt wird, daß Christus nur ein Opfer dargebracht habe; allein er findet seine hinreichende Erklärung in der Antithese, worin das letzte Glied zum ersten steht.

V. 24. „Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Allerheiligste, das Abbild des wahren, ging Christus ein, sondern in den Himmel selbst, um nun vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen." Daß das durch Christi Opfer eingeweihte Heiligthum wirklich ein himmlisches sei und nicht, wie das jüdische, ein bloßes irdisches Abbild des himmlischen Heiligthums, wird hier bestätiget. Daher das γάρ. Christus, sagt der Verfasser, ist in den Himmel selbst, also in die eigentliche wahre Wohnung Gottes, von welcher das mit Händen gemachte jüdische Allerheiligste nur ein Symbol, ein ἀντίτυπον, war, eingegangen, um fortan (νῦν) vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen. Der jüdische Hohepriester trat alle Jahre nur einmal ins Allerheiligste vor Jehova, der auf der Caporeth zwischen den Cherubim thronte. Aber dieser war ihm verhüllt in einer Rauchwolke, weil, wie es 2. Mos. 33, 20 heißt, Niemand Gott schauen und leben kann. Christus aber ist in die unmittelbarste Gottesnähe, vor sein Angesicht hingetreten und er bleibt dort fortwährend, um als Hoherpriester uns zu vertreten. Vgl. 7, 25.

V. 25 ff. Schon zweimal, 7, 27 und 9, 12, hat der h. Verfasser hervorgehoben, daß Christus, der Hohepriester des N. B., durch sein einmaliges Opfer und durch seinen einmaligen Eintritt in's himmlische Allerheiligste hinreichende Sühne für die Sünden der Menschen geleistet habe. Der Gedanke war wichtig, und konnte besonders Judenchristen, die den jüdischen Cultus noch immer vor Augen sahen, nicht nachdrücklich genug dargelegt werden. Deßhalb kommt der h. Verfasser hier wieder darauf zurück. „Auch nicht, damit er sich oftmals darbringe, wie der Hohepriester jährlich in's Allerheiligste eingeht mit fremdem Blute; denn sonst hätte er oftmals leiden müssen seit Gründung der Welt. Nun aber ist er einmal erschienen in der Vollendung der Zeiten zur Tilgung der Sünde durch sein Opfer. Und in wiefern es den Menschen beschieden ist, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht, also wird auch Christus, einmal darge-

bracht, um Vieler Sünden hinwegzunehmen, zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen den auf ihn Harrenden zum Heile." Der Sinn dieser VV. ist der: die alttestamentlichen Hohenpriester brachten äußere Opfer dar, die sich, eben weil sie äußere waren, wiederholen ließen. Bei Christo fällt aber Priesterthum und Opfer zusammen; er brachte sich selbst dar in seinem Leiden und Tode. Zu fordern, daß er mehrmals dieses Opfer darbringe, hieße also nichts Anderes, als verlangen, daß er mehrmals sterbe. Dies ist aber ungereimt. Denn so wie der Mensch nur einmal stirbt, und er dann nur wieder aufersteht, um zum Gerichte zu erscheinen, worin für die ganze Ewigkeit über ihn entschieden wird: so ist auch Christus nur einmal gestorben, und er wird nicht wiedererscheinen als Opfernder, sondern nur, um die an ihn Glaubenden und auf ihn Hoffenden zum ewigen Heile zu führen. — Zu dem οὐδέ ist mit Oekumenius aus dem Vorhergehenden εἰςῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν zu ergänzen: Christus trat in's Allerheiligste nicht mit der Absicht, um alsbald wieder herauszugehen und dann von Neuem sich seinem himmlischen Vater mit seinem Blute darzustellen, wie die jüdischen Hohenpriester alljährig in's irdische Allerheiligste eintraten und wieder herausgingen. Auf ἀλλοτρίῳ, welches dem ἑαυτόν gegenübersteht, liegt der Nachdruck. Eben weil der jüdische Hohepriester fremdes Blut, nämlich das Blut der Thiere, darbrachte, konnte er sein Opfer wiederholen; Christus aber brachte sich selbst, sein eigenes Blut dar. Sein einmal dargebrachtes Opfer konnte also nicht wiederholt werden, da die Wiederholung desselben einen mehrmaligen Tod vorausgesetzt hätte. — V. 26. Das ἐπεί dient zur Angabe des Grundes und entspricht dem lateinischen alioquin und dem deutschen: „denn sonst." Der Grieche und Lateiner braucht aber in solchen Fällen den Indikativ, wo wir den Conjunktiv haben. Man beachte wohl das ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Wäre das Opfer Christi nur für eine Zeitlang gültig gewesen, hätte es bei seinem Opfer, wie bei dem jüdischen hohenpriesterlichen Opfer, der Wiederholung bedurft, dann hätte Christus seit dem Sündenfalle, also seit Erschaffung der Welt, oft leiden und sterben müssen, und man sähe gar keinen Grund, warum Christus erst

nach 4000 Jahren erschienen wäre. Nun aber ist er einmal erschienen und zwar in der Vollendung der Zeit, und hat durch sein einmaliges Opfer aller Welt Sünden getilgt. Sein Opfer hatte also auch rückwirkende Kraft. — Das *πεφανέρωται* verstehen einige Interpreten, Chrysostomus, Justinian, Cornelius a Lap. von dem Erscheinen Christi vor seinem himmlischen Vater nach seiner Auferstehung, und ziehen dann *διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ* zu *πεφανέρωται*: „nun aber ist er einmal durch sein Opfer erschienen" nämlich „vor Gott", so daß der ganze Ausdruck dem *ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ* V. 24 entspräche. Allein nach dieser Deutung könnte *τῷ θεῷ* oder *τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ* nicht füglich fehlen. Dazu kommt noch, daß das *φανεροῦσθαι* in der h. Schrift gewöhnlich von dem sichtbaren Erscheinen Christi auf Erden gebraucht wird (vgl. 1. Joh. 1, 2; 3, 5. 8 und 1. Petr. 1, 20), und daß wir das Wort auch hier in demselben Sinne fassen müssen, zeigt der Gegensatz *ἐκ δευτέρου... ὀφθήσεται* V. 28. — Der Ausdruck *συντελεία τῶν αἰώνων* steht im Gegensatze zu *καταβολὴ κόσμου*, und bezeichnet dasselbe, was der Verfasser oben 1, 2 *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* genannt hat, nämlich die messianische oder christliche Weltzeit. Diese wird die letzte Zeit oder der Ausgang, die Vollendung der Zeiten genannt, weil mit Christo das Reich Gottes auf Erden in die letzte Periode seiner Entwicklung eintrat, hier auf Erden keine höhere Entfaltung desselben mehr stattfindet. Treffend sagt über diesen Ausdruck der h. Thomas: Ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status, sicut nec post senium alia aetas. Sicut autem in aliis aetatibus est numerus annorum determinatus, non autem in senio: ita non est determinatum, quantum iste status mundi debeat durare; tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius status. In demselben Sinne nennt der h. Paulus 1. Kor. 10, 11 die christliche Weltzeit *τὰ τέλη τῶν αἰώνων*, und wenn er Gal. 4, 4 die Zeit der Erscheinung Christi das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* oder Eph. 1, 10 *πλήρωμα τῶν καιρῶν* nennt, so hangen auch diese Ausdrücke mit dem in

Rede stehenden zusammen. Mit Christo trat die wahre Fülle und Vollendung der Zeit ein; Judenthum und Heidenthum hatten ihre Aufgabe erfüllt; jene Momente der Menschheit und des Volkes Gottes waren durchschritten, welche die göttliche Vorsehung als Vorbereitung zum Erlösungswerk bestimmt und durch Gesetz und Propheten kenntlich gemacht hatte; die Menschheit war reif geworden zur Aufnahme des Heils in Christo. Christus steht in der Mitte, im Centrum der Zeit, seine Menschwerdung bildet die wahre geistige Aera rückwärts wie vorwärts. Uebrigens hat die Frage, welche unser Verfasser hier anregt, warum der Erlöser erst so spät ins Geschlecht eintrat, von den Theologen verschiedene Beantwortung erfahren. Schön spricht hierüber wiederum der h. Thomas (Sum. p. 3 q. 1 a. 5 c.): „das Wesen der Ursünde, sagt er, und aller Sünde war der Stolz. Eine gründliche Heilung dieser Krankheit war also nur möglich, nachdem der Mensch zur Erkenntniß gekommen, daß er sich selbst nicht helfen konnte. Daher überließ Gott zuerst den Menschen sich selbst, damit er erprobe, was er aus eigenen Kräften vermöchte. Dann gab er ihm das Gesetz, wodurch die Krankheit in die Periode der Krise eintrat, das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Ohnmacht erweckt und lebendig erhalten wurde. Hieraus entwickelte sich dann die Sehnsucht nach Erlösung und diese befähigte erst zur wirklichen Aufnahme des Erlösers." — V. 27. 28. Das *καθ' ὅσον* ist von der Vulgata nicht ganz genau durch quemadmodum übersetzt, es entspricht vielmehr dem lateinischen qualenus; denn es drückt nicht bloß die Vergleichung aus, sondern deutet zugleich an, daß das erste Glied den Grund für den Gedanken des zweiten enthalte. Zu dem *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις* ist zu ergänzen: *ἀπόκειται* „und nach diesem das Gericht bevorsteht." Gewöhnlich werden diese Worte als eine Beweisstelle für das besondere Gericht angezogen, indem man glaubt, daß das *μετὰ τοῦτο* nur von einem sofort nach dem Tode zu erwartenden Gerichte verstanden werden könne. Allein das *μετὰ τοῦτο* steht hier ganz allgemein, so daß sich daraus Nichts folgern läßt, und der Gegensatz *ἐκ δευτέρου* ... *ὀφθήσεται* ... V. 28 spricht dafür, daß wir mit Estius u. A. hier *κρίσις* von dem

allgemeinen Gerichte verstehen müssen. Der Sinn ist dann: Ist der Mensch einmal gestorben, dann erscheint er nicht wieder, als nur zum Gerichte; dann wird auch Christus zum zweiten Male erscheinen, aber dann nicht mehr als ein sich Opfernder, sondern als Heilbringer. Das *ἅπαξ προσενεχθεὶς* korrespondirt mit dem *ἅπαξ ἀποθανεῖν*. Warum sagt aber der Verfasser hier: um Vieler, und warum nicht um Aller Sünden zu tragen? Kurz und bündig beantwortet diese Frage bereits der h. Chrysostomus: Christus ist für Alle gestorben nach seiner Intention, und sein Erlösungsopfer war hinreichend, um Aller Sünden zu tilgen. Da aber zur Aneignung des Erlösungsverdienstes Christi die Freiheit des Menschen mitwirken muß, so ist er der Wirksamkeit nach nur für Jene gestorben, die sich sein Erlösungsverdienst durch Glauben und Liebe aneignen. Man vergleiche Matth. 26, 28, wo Christus sein Blut *τὸ περὶ πολλῶν* und nicht *περὶ πάντων ἐκχυνόμενον* nennt. In dem ganzen Ausdrucke: *εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας* spielt übrigens der Verfasser auf die Stelle Jes. 53, 12 an, wo der Prophet von dem „Knechte Jehova's" d. i. dem Messias sagt: *αὐτός ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε*. Dort wie hier ist das *ἀνενεγκεῖν* von dem stellvertretenden Tragen d. i. Tilgen der Sünde zu verstehen. Daher übersetzt die Vulgata: ad multorum exhaurienda peccata. Das *χωρὶς ἁμαρτίας* bildet einen Gegensatz zu dem *ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*, bedeutet also soviel als: „ohne wiederum mit den Sünden der Menschen belastet zu sein." *εἰς σωτηρίαν* gehört zu *ὀφθήσεται* und nicht zu *ἀπεκδεχομένοις*: er erscheint zum Heile denjenigen, die seiner Ankunft freudig entgegensehen.

10, 1 ff. Im Vorhergehenden hat der h. Verfasser den Gedanken ausgesprochen, daß die alttestamentlichen Opfer den Menschen nicht innerlich und wahrhaft zu reinigen vermochten; wohingegen Christus durch sein einmaliges Opfer eine für immer genügende Sühnung geleistet habe. Dieser Gedanke wird hier weiter begründet, und zwar zuerst aus dem ganzen Charakter des A. B. und der oftmaligen Wiederholung seiner Opfer; dann aus einer Stelle des A. T. selbst, in welcher zugleich das Wesen des Opfers Christi aus-

gesprochen liegt. „Denn da das Gesetz nur den Schatten der zukünftigen Güter hat, nicht das Bild der Dinge selbst, so vermag es durch alljährig dieselben Opfer, die man immerfort darbringt, nimmermehr die Hinzutretenden zu vollenden." Da Lachmann die LA. δύνανται nach Cod. ACD* u. a. aufgenommen hat, wozu als Subjekt „die Priester" zu suppliren ist, so mußte er den vorhergehenden Participialsatz als einen selbstständigen Satz, wozu ἐστί oder ἦν zu ergänzen, fassen, und hinter πραγμάτων ein größeres Interpunktionszeichen setzen. Allein nach dieser Fassung stände der zweite Theil des V's ganz ohne alle Verbindung mit dem ersten Theile da; wir halten also am besten die gewöhnliche LA. δύναται, womit auch die Vulgata übereinstimmt, und die außerdem hinreichend verbürgt ist, bei. Das γάρ knüpft an das 9, 25—28 Gesagte an, und geht speciell auf V. 25: Christus hat nur ein Mal sein Opfer dargebracht; bei ihm bedurfte es nicht, wie bei dem jüdischen Hohenpriester, der alljährigen Wiederholung desselben Opfers; denn diese Wiederholung hatte eben ihren Grund in dem mangelhaften Wesen des alten Bundes. Der Verfasser sagt nun, das Gesetz d. h. hier der alte Bund überhaupt, habe „den Schatten der künftigen Güter, nicht das Bild der Dinge selbst." Der Schatten bildet den Gegenstand nur in seinen allgemeinsten Umrissen ab, und weiset stets auf einen festen Körper hin, der ihn wirft. So stellte auch der A. B. in seinem Cultus und in seiner Cultusstätte die künftigen Heilsgüter des N. B. nur als ein schwaches Schattenbild dar; als ein solches Schattenbild wies er aber fortwährend hin auf den, welcher der Inbegriff aller Heilsgüter des N. B. war, auf Christum. Christus steht gleichsam im Mittage des großen Weltentages, und wirft seinen Schatten rückwärts über den ganzen A. B. Somit liegt also in diesem Ausdrucke σκιά der typische Charakter des A. B. schon ausgesprochen. Wie aber der Schatten nur im Lichte gesehen wird und derselbe um so deutlicher und schärfer hervortritt, je heller das Licht ist, so erkennen wir den typischen Charakter des A. B. klar nur im Lichte des N. B. — Daß unter μέλλοντα ἀγαθά die uns in Christo zu Theil gewordenen Gnadengüter zu verstehen seien, gibt

der ganze Zusammenhang genugsam an die Hand. Der Verfasser nennt sie *μέλλοντα*, weil er sie vom Standpunkte des A. B. aus betrachtet. Das folgende *πραγμάτων* entspricht ganz dem *μελλόντων ἀγαθῶν*, wir müssen also auch darunter die Heilsgüter des N. B., die ja Thaten Gottes im eminenten Sinne sind, verstehen. Nun sollte man erwarten, daß der Verfasser gesagt hätte: *οὐκ αὐτὰ τὰ πράγματα*, er sagt aber *οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*. Beim ersten Anblicke scheint es, als wenn hiernach auch das N. T. nur Bilder gewähre, und sonach der A. B. nur das Bild eines Bildes gewesen wäre. Dies paßt aber durchaus nicht in den Beweisgang unsers Verfassers. Zum richtigen Verständniß dieses Ausdrucks gelangen wir, wenn wir den Gegensatz beachten, worin hier *σκιά* und *εἰκών* stehen. Bedeutet *σκιά* das Schattenbild, welches selbst wesenlos nur die äußern Conturen des Gegenstandes schwach darstellt, so bezeichnet im Gegensatze hierzu *εἰκών* das wahrhafte und wesenhafte Bild, welches das Wesen des Gegenstandes, den es ausprägt, in sich faßt. In diesem Sinne wird Christus 2. Kor. 4, 4 und Kol. 1, 15 *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* genannt als das wesenhafte Bild des Vaters. So gefaßt entspricht unsere Stelle ganz der paulinischen Kol. 2, 17. wo der Apostel die alttestamentlichen Institutionen eine *σκιὰ τῶν μελλόντων* nennt im Gegensatze zu Christus, den er *τὸ σῶμα* nennt. Wie dort *σκιά* und *σῶμα* sich entgegenstehen, so hier *σκιά* und *εἰκών*; es ist also *εἰκών* soviel als *σῶμα*. Man muß sich aber wohl hüten, daß man nicht hier *εἰκών* und dort *σῶμα* geradezu mit „Wesen" übersetzt, wie an unserer Stelle die syrische Version und auch Luther thut.. Denn zunächst bezeichnet *εἰκών* und *σῶμα* immer nur das äußere Bild, den äußern Leib, der den Schatten wirft, und worin das innere Wesen enthalten ist und sich ausprägt, wie die menschliche Seele im Körper wohnt und sich darin ausdrückt. Und diese Bedeutung paßt hier so recht zur Bezeichnung der neutestamentlichen Oekonomie. Diese ist wirklich ein Bild, aber ein wesenhaftes, sie ist ein Körper, aber ein lebendiger, seelenvoller. Wir können uns das gegenseitige Verhältniß des A. und N. B. am besten in ihren Sakramenten

verdeutlichen. Auch der A. B. hatte seine Sakramente, z. B. die Beschneidung, die Opfer; aber diese Sakramente waren bloße signa, welche die eigentliche res sacramenti, die innere Gnadenwirkung bloß symbolisch-typisch andeuteten, dieselbe nicht in sich enthielten; die neutestamentlichen Sakramente sind signa und res zugleich; sie sind Symbole, die aber die himmlischen Dinge nicht bloß andeuten, sondern sie wirklich in sich tragen; aber immerhin sind es doch auch noch signa und nicht bloße res. In der jenseitigen Kirche hören alle signa auf, und es bleibt nur die res: Gott und Mensch in der innigsten Verbindung ohne Zeichen und Mittel. — *τοὺς προσερχομένους* entspricht dem hebräischen הַקְּרוֹבִים und bezeichnet die „Opfernden."

B 2 ff. Statt der LA. *ἐπεὶ ἂν ἐπαύσαντο* des text. recept., womit auch unsere Vulgata übereinstimmt, haben Lachmann u. A. nach überwiegenden Zeugen *ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο* aufgenommen, auf welche LA. auch einige alte Handschriften der Vulgata hinweisen. Nach der erstern LA. müssen wir übersetzen: „denn sonst würden sie ja aufgehört haben dargebracht zu werden." Nach der zweiten LA. ist aber der ganze Satz als Frage zu fassen: „Denn würde man sonst nicht aufgehört haben sie darzubringen, weil die Darbringenden, einmal gereiniget, kein Bewußtsein der Sünden mehr hätten?" Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten im Wesentlichen derselbe. — Die Construktion *παύομαι* mit dem Particip, wo im Deutschen und auch im Lateinischen der Infinitiv gesetzt wird, ist bekannt. — V. 3 enthält den Gegensatz zu dem vorhergehenden *διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν*: „Aber gerade in ihnen liegt alljährlich eine Erinnerung an Sünden." Der Sinn dieser beiden VV. ergibt sich leicht: Hätten, will der h. Verfasser sagen, die alttestamentlichen Opfer zur wahren Vollendung zu führen vermocht, so würden sie, nachdem dies Ziel erreicht, aufgehört haben, dargebracht zu werden; aber weit entfernt, daß sie in dem Opfernden das Schuldbewußtsein tilgen konnten, erinnerten sie vielmehr durch ihre Wiederholung fortwährend an die Sünde, dienten also dazu, das Bewußtsein der Schuld immer wach zu erhalten. Gerade

mit dem jährlichen Versöhnungsopfer war ein öffentliches Sündenbekenntniß verbunden. Vgl. 3. Mos. 16, 21. Uebrigens liegt in diesen Worten ein Hauptzweck der alttestamentlichen Opfer angedeutet. — V. 4. „Denn es ist unmöglich, daß das Blut der Stiere und Böcke Sünden tilge.“ Hier wird der Grund angegeben, warum die alttestamentlichen Opfer den Menschen nicht vollenden, sein Schuldbewußtsein nicht tilgen konnten. Dieser Grund liegt in der Natur der alttestamentlichen Opfer selbst. Das Blut der Opferthiere, das selbst etwas Aeußeres war, konnte nach der Anordnung Gottes wohl äußere körperliche Reinheit, äußere Sühne vor dem Gesetze bewirken; allein von der Sünde d. h. ihrer Schuld, die etwas Inneres ist, befreien, vermochte es nicht. Denn das Thier konnte nicht wahrhaft stellvertretend für den Menschen eintreten, da sein Opfer kein freiwilliges, sein Leben kein äquivalentes, seine Stellvertretung keine durch natürliche und nothwendige Bande der Einheit und Gemeinschaft vermittelte war. Wahrhaft stellvertretend sühnen konnte nur das Opfer Christi, der, Gott und Mensch, sich selbst freiwillig für uns in den Tod gegeben, dessen Leiden und Sterben unendlichen Werth und ewige Geltung hat.

V. 5 ff. Dasselbe, was der h. Verfasser eben als in der Natur der alttestamentlichen Opfer begründet nachgewiesen hat, zeigt er hier aus einer alttestamentlichen Stelle. Deßhalb die Anknüpfung durch διό. „Darum spricht er bei seinem Eintritte in die Welt: „„Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet; an Brand- und Sündopfer hattest du keinen Gefallen. Dann sprach ich: Siehe ich komme — in der Buchrolle ist von mir geschrieben — zu thun, o Gott! deinen Willen.““ Das Citat ist genommen aus Ps. 39 (40), 7. 8. Dieser Psalm ist nach seiner Ueberschrift und auch nach seinem Inhalte von David und bildet in seinem ersten Theile ein reines Danklied. In feierlicher und dankerfüllter Stimmung preiset der h. Sänger zuerst Gott für die Rettung, die er eben erfahren. Indem er sich dann an die vielfache Huld erinnert, die Gott ihm in seinem wechselvollen Leben

so oft erwiesen hat, erwacht in ihm das Verlangen, seinem Herrn auf eine würdige Weise zu danken. Im Bewußtsein nun, daß das äußere Opfer dazu nicht ausreiche, gelobt er Gott das völligste Selbstopfer, das Opfer seines Willens. Da heißt es dann V. 7 u. V. 8 nach dem Hebräischen: „Schlacht- und Speiseopfer wünschest du nicht, — die Ohren hast du mir durchbohret; Brand- und Sündopfer forderst du nicht — dann sprach ich: Siehe ich komme — in der Rolle des Buches ist es mir vorgeschrieben — zu thun, o Gott! deinen Willen.“ Um den Ausdruck: „die Ohren hast du mir durchbohrt“, zu verstehen, müssen wir uns an die Verordnung 2. Mos. 21, 5 erinnern. Dort wird bestimmt, daß jeder Knecht, wenn er sechs Jahre gedient habe, im siebenten solle freigelassen werden. „Sagt aber, heißt es weiter, der Knecht: Ich liebe meinen Herrn und mein Weib und meine Kinder, ich will nicht frei werden, so führe ihn der Herr vor die Richter, und stelle ihn vor die Thürpfosten, und durchbohre sein Ohr mit einer Pfrieme, und er soll sein Knecht sein ewiglich.“ Das Durchbohren des Ohres ist also eine bildliche Bezeichnung der Willigmachung, und der Sinn ist hiernach der: Nicht äußere Opfer, wie auch immer sie heißen mögen, sondern Gehorsam, willige Hingabe meiner selbst, hast du von mir verlangt, als Knecht hast du mich angenommen. — Die LXX übersetzt aber den hebräischen Ausdruck: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי, „Ohren hast du mir durchbohrt“ mit: *σῶμα κατηρτίσω μοι*, „einen Leib hast du mir bereitet.“ Daß sie das כָּרָה in der Bedeutung von *καταρτίζειν* nahm, läßt sich rechtfertigen, da jüdische Interpreten ausdrücklich sagen, daß כָּרָה drei Bedeutungen habe: „graben“, „essen“ und „bereiten.“ Aber woher das *σῶμα*, da es doch wörtlich *ὠτία* heißen müßte, wie es die Vulgata auch richtig in der Psalmstelle durch aures gibt? Einige meinen, die LXX hätte אָזְנַיִם „Ohren“ als pars pro toto gefaßt und in der Uebersetzung das Ganze für den Theil ausgedrückt. Allein mit Recht bemerkt Estius: aures pro toto corpore per synecdochen accipi, nescio, an ullius idiomatis ferat consuetudo. Andere glauben daher, es sei durch ein bloßes Versehen der Abschreiber *σῶμα* aus *ὠτία* entstanden; und wirklich läßt sich ein solches Ver-

sehen leicht erklären, da das vorhergehende Wort ἠθέλησας mit einem σ schließt, *TI* aber leicht mit einem *M* verwechselt werden kann. Wie aber auch immer diese LA. entstanden sein mag, unser h. Verfasser hat sie gehabt, und gerade für seinen Beweis, daß Christus durch das eine Opfer seiner selbst alle Opfer des A. B. aufgehoben habe, ist das σῶμα bezeichnender als ὠτία: „du hast mir einen Leib bereitet, den ich dir zum Opfer weihen soll.“ Im Grunde bleibt aber der Sinn derselbe, wir mögen nach dem Hebräischen übersetzen: „Du hast mir die Ohren durchbohrt“, oder nach dem Griechischen: „du hast mir einen Leib bereitet.“ Denn beide Ausdrücke bezeichnen zuletzt nichts Anderes, als die willige Hingabe seiner selbst an Gott, das freiwillige Selbstopfer, welches allein Gott wohlgefällig ist. — Die neuern Exegeten übersetzen den hebräischen Ausdruck: „du hast mir die Ohren geöffnet.“ Soll dieses soviel bezeichnen als: „du hast mich willig gemacht, deine Befehle zu erfüllen“, so fällt diese Deutung mit der eben gegebenen zusammen. Viele nehmen es aber in dem Sinne: „du hast es mir geoffenbart“, und übersetzen hiernach: „Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gewollt — das hast du mir geoffenbart — Brand- und Sündopfer u. s. w.“ Allein wohl kommt der Ausdruck גָּלָה א' in dem Sinne von „offenbaren“ vor z. B. Job 33, 16, wo es die LXX mit ἀποκαλύπτειν νοῦν gibt, nicht aber כָּרָה א'. Nichts aber berechtiget uns, beide Ausdrücke ohne Weiteres als gleichbedeutend zu nehmen. Dann läßt sich auch dieser Sinn weder mit der Uebersetzung der LXX noch mit der Anwendung, welche unser Verfasser von der Stelle macht, reimen. — Der Verfasser legt nun die Worte des Psalmes, welche David ursprünglich von sich selbst sprach, hier Christo in den Mund, und zwar als gesprochen „bei seinem Eintritte in die Welt“ d. i. in seiner Inkarnation. Was berechtigte ihn nun dazu? Wiederum der durchaus vorbildliche Charakter des A. B. David sprach diese Worte der vollen Selbsthingabe an Gott in einem Momente des Aufschwunges im Gebete, und da hatte das Wort auch für ihn eine gewisse Wahrheit. Denn im Gebete vollzieht bisweilen auch der unvollkommene Mensch, gehoben von der göttlichen Gnade, solche

Selbstopfer. Aber dieses Selbstopfer soll nicht bloß in feierlichen Momenten in Worten dargebracht werden, sondern es soll sich auch in jedem Momente im Leben bethätigen. Der Mensch soll nicht bloß sagen: „O Gott! ich gebe mich dir hin mit Allem, was ich bin und habe", sondern sein ganzes Leben soll wirklich ein fortwährendes Opfer vor Gott sein. Und in dieser Rücksicht enthalten die Worte des Psalmes im Munde Davids und im Munde jedes andern Menschen erst eine werdende Wahrheit. Bekennt David doch gleich darauf selbst, daß „seiner Sünden mehr sei, als Haare auf seinem Haupte." Im vollen Sinne gelten also diese Worte erst von dem, welcher von sich sagte: „Ich thue immerdar den Willen meines Vaters", und „das ist meine Speise, daß ich thue den Willen dessen, der mich gesandt hat." Erst in dem Munde Christi haben die Worte: „Opfer und Gaben hast du nicht gewollt; den Leib aber hast du mir bereitet", ihre volle Geltung erhalten. Denn er ist Mensch geworden, um in vollkommener Hingabe seines eigenen Willens sein Leben zu lassen, und von dem ersten Augenblicke der Inkarnation an bis zu seinem Tode hat er sein ganzes Leben und seinen Leib selbst Gott zum Opfer dargebracht. David sprach also diese Worte nur als Vorbild Christi. Aehnlich Theodoret: *ταύτην μέντοι τὴν φωνὴν ὁ μακάριος λαμβάνει Παῦλος εἰς τὸν δεσπότην Χριστὸν, καὶ μάλα εἰκότως· τῆς γὰρ ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν ἀπαρχὴ καὶ πρώτῳ* (lies *αὐτῷ πρώτῳ*) *πρέπει τὰ ἡμέτερα λέγειν καὶ ἐν αὐτῷ προτυποῦν ἃ παρ' ἡμῶν προσήκει γενέσθαι.* — V. 6. *ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας* entspricht dem hebräischen עוֹלָה וַחֲטָאָה. Das חֲטָאָה, „Sündopfer", übersetzt die LXX mehrfach kurzweg durch *περὶ ἁμαρτίας* und daher die Vulgata pro peccato statt sacrificium pro peccato. — V. 7. Von *ἰδοὺ ἥκω* hängt der Infinitiv *τοῦ ποιῆσαι* ab. Diese Construktion des Infinitivs mit *τοῦ*, um die Absicht auszudrücken, ist in der h. Schrift nicht selten, besonders beim h. Paulus und Lukas; kommt aber auch bei den besten Profanschriftstellern vor. Die ältern Philologen ergänzten *ἕνεκα* oder *χάριν*, was aber nicht nothwendig ist (vgl. Win. Gram. §. 45. 4). — Die Worte *ἐν κεφαλίδι... ἐμοῦ* sind als

Parenthesen zu fassen und entsprechen dem hebräischen בִּמְגִלַּת־ סֵפֶר כָּתוּב עָלָי, „in der Buchrolle ist es mir vorgeschrieben." Unter „Buchrolle" haben wir dann zunächst das Gesetzbuch, den Pentateuch, zu verstehen. In dem Munde Davids haben also diese Worte den Sinn: „Siehe ich komme, o Gott, deinen Willen zu thun, wie es mir im Gesetzbuche vorgeschrieben ist." Da nun aber die LXX das hebräische עָלָי mit *περὶ ἐμοῦ* übersetzt, so lag es nahe bei der Anwendung, die unser Verfasser von der Stelle auf Christum macht, diese Worte auf die alttestamentlichen Weissagungen vom Messias überhaupt zu beziehen. Und von diesen Weissagungen des A. T. müssen hier diese Worte verstanden werden. *κεφαλίς* bezeichnet eigentlich das „Knöpfchen" an dem Stabe, um den das Buch gerollt wurde, dann die „Rolle" selbst. Die LXX übersetzt das hebräische מְגִלָּה, volumen, gewöhnlich durch *κεφαλίς*. *ὁ θεός* ist Vocativ, wie oben 1, 8. Vgl. Winer §. 29, 1.

V. 8 f. Hier gibt der h. Verfasser einen kurzen Commentar zu der angeführten Psalmstelle, die er fortan ganz als Worte Christi betrachtet. Er zerlegt die ganze Stelle ihrem Hauptinhalte nach in zwei Theile, stellt diese einander gegenüber und zieht dann daraus den Schluß: „Indem er zuerst sagt: „„Opfer und Gaben und Brand- und Sündopfer hast du nicht gewollt noch Gefallen daran gehabt"" — dergleichen nach dem Gesetze dargebracht werden — spricht er dann: „„Siehe ich komme, deinen Willen zu thun"" Er hebt das Erste auf, um das Zweite zu setzen." Der Sinn ist: Indem Christus in dem ersten Theile der Stelle sage, Gott wolle keine Opfer und Gaben, keine Brand- und Sündopfer, und hierunter nur die alttestamentlichen Opfer verstanden werden können, indem er dann in dem zweiten Theile das Opfer seines Willens anbiete, so erhelle daraus, daß Christus die alttestamentlichen Opfer aufhebe, und an deren Stelle das Opfer seines Willens setze. Mit andern Worten: die volle Erfüllung des göttlichen Willens durch Christum setzt die Aufhebung der Gültigkeit der alttestamentlichen Opfer nothwendig voraus.

V. 10. „Und in diesem Willen sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal." Die Präposition ἐν drückt hier die causa efficiens, das διά aber die causa meritoria aus. Wie überhaupt im N. T. das ganze Erlösungswerk auf den Vater zurückgeführt wird (vgl. Joh. 3, 16. Röm. 8, 32. Eph. 1, 4—10), so auch hier. Der letzte Grund unserer Rechtfertigung und Heiligung liegt in dem Willen des Vaters. Indem Christus diesen Willen seines himmlischen Vaters zu dem seinigen machte, und im Gehorsam sich selbst (hier: „seinen Leib" in Beziehung auf die Psalmstelle) darbrachte, hat er uns ein für alle Mal die Heiligung erworben. ἐφάπαξ gehört zu ἡγιασμένοι und ist nur des Nachdrucks wegen ans Ende gesetzt. Wenn es zu προσφορᾶς gezogen werden sollte, wie Einige wollen, so müßte wohl der Art. τῆς wiederholt sein.

V. 11 ff. Das V. 10 Gesagte wird hier weiter erörtert. Das einmalige Opfer Christi wird nochmals mit den jüdischen immerfort sich wiederholenden Sündopfern verglichen und dann gezeigt, wie die durch das einmalige Opfer Christi für immer vollbrachte Heiligung der Menschen zusammenstimme mit der bereits oben (8, 8—12) aus Jeremias angeführten Verheißung des N. B. „Jeglicher Priester nämlich stehet täglich im Dienste, und bringet oftmals dieselben Opfer dar, welche niemals Sünden hinwegzunehmen vermögen. Dieser hingegen, nachdem er ein Opfer für Sünden dargebracht, hat sich für immer gesetzet zur Rechten Gottes, fortan erwartend bis daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden. Denn durch ein Opfer hat er für immer vollendet, welche geheiliget werden." — Da hier kein neuer Gedanke hinzugefügt, sondern bloß das vorher Gesagte erläutert wird, so nehmen wir das καί am besten in der Bedeutung von „nämlich." Die L. A. schwankt hier zwischen ἱερεύς und ἀρχιερεύς, da die äußern Zeugnisse für beide Lesarten fast von gleichem Gewichte sind und auch die innern Gründe hier keinen Ausschlag geben. Denn es ist ebenso wahrscheinlich, daß man wegen des καθ' ἡμέραν

das ἀρχιερεύς in ἱερεύς verwandelte, als daß man nach der Analogie von 5, 1 und 8, 3 ἱερεύς in ἀρχιερεύς veränderte. Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten im Grunde derselbe. Denn lesen wir ἀρχιερεύς, so müssen wir den Hohenpriester wegen des καθ' ἡμέραν als den Repräsentanten der ganzen Priesterschaft fassen. Lesen wir aber ἱερεύς, so müssen wir dieses Wort kollektivisch fassen und ebenfalls von der ganzen Priesterschaft überhaupt, den Hohenpriester eingeschlossen, verstehen. Die beiden VV. 11 und 12 stehen im fortwährenden Gegensatze. Dem ἕστηκε steht zuerst das ἐκάθισε gegenüber: der alttestamentliche Priester stand beim Tempeldienste, und drückte durch dies Stehen sein Verhältniß als das eines Dieners aus; Christus aber sitzt als Herrscher. Ferner steht dem καθ' ἡμέραν das εἰς τὸ διηνεκές, welches wir am besten zu ἐκάθισεν ziehen, entgegen: die alttestamentlichen Priester standen täglich von Neuem; Christus aber hat sich bleibend gesetzt. Endlich bildet τὰς αὐτάς einen Gegensatz zu μίαν... die jüdischen Priester brachten oftmals dieselben Opfer dar; Christus aber hat ein Opfer dargebracht, welches für immer genügt. — V. 13. In den Worten: „bis daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden", liegt eine Anspielung auf die bekannten Worte des Ps. 109 (110), 1. Christus ist mit seinem einen Opfer in das himmlische Heiligthum eingetreten, und hat sich dort als fortwährender Hoherpriester und Mittler der Menschen zur Rechten Gottes gesetzt, um fortan die Früchte seines einen Opfers Allen zuzuwenden und Alle im Glauben sich zu unterwerfen. Ist dieses geschehen, hat er alle seine Feinde unterworfen und alle widerstrebenden Mächte und zuletzt auch den Tod vernichtet, dann wird auch sein Mittleramt aufhören, und Gott der Vater wird wieder, wie der Apostel 1. Kor. 15, 28 sagt, „Alles in Allem" sein, d. i. das Reich des Erlösers wird dann aufhören und das Reich Gottes wieder eintreten.

V. 14. Das γάρ bezieht sich auf das εἰς τὸ διηνεκές ἐκάθισεν V. 12, welches hier näher begründet wird: Christus sitzt fortwährend zur Rechten des Vaters und hat nicht nöthig, wie die irdischen Priester, aus dem himmlischen Heiligthume wieder herauszutreten, um dann von Neuem wie-

der mit seinem Blute hineinzugehen, „denn durch ein Opfer hat er Alle, welche je geheiliget werden, vollendet", und an uns liegt es nun, die Früchte dieses einen und für immer gültigen Opfers uns anzueignen. — Das Particip. Präsens ἁγιαζομένους bezeichnet die beständige Fortdauer und umfaßt alle Zeiten: Alle, die je geheiliget sind und geheiliget werden, sind und werden dies nur durch das eine Versöhnungsopfer Christi.

V. 15 ff. Daß das eine Opfer Christi für immer genüge, wird hier zuletzt noch aus dem bereits oben 8, 8—12 angeführten Ausspruch des Propheten Jeremias 31, 31—34 nachgewiesen. „Zeuge ist uns aber auch der h. Geist. Denn nachdem er gesagt hat: „„Das ist der Bund, den ich mit ihnen schließen werde nach jenen Tagen"", spricht der Herr: „„Geben werde ich meine Gesetze in ihre Herzen, und auf ihr Inneres werde ich sie schreiben; und ihrer Sünden und ihrer Ungerechtigkeiten werde ich nicht mehr gedenken."" In dem τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον wird der folgende Ausspruch auf seine letzte Quelle zurückgeführt. Der Verfasser zerlegt die Weissagung in zwei Theile; allein die Interpreten sind nicht einig, was zum ersten und was zum zweiten Theile gehöre. Da der V. 17 den eigentlichen Gedanken, worauf es hier ankommt, enthält, und das λέγει κύριος auch beim Propheten steht, so lassen Einige den zweiten Theil erst mit V. 17 beginnen und ergänzen davor ein ὕστερον λέγει oder τότε εἴρηκεν, was wirklich mehrere jüngere Handschriften lesen. Allein da das διδοὺς νόμους... schon zur Charakterisirung des N. B. gehört, so ist es besser mit λέγει κύριος den zweiten Theil zu beginnen und anzunehmen, daß der Verfasser diese Worte als eigene Citationsformel gebraucht.

V. 18. Hier der Schluß aus V. 17: „Wo aber Vergebung derselben, da findet kein Opfer für Sünde mehr Statt" d. h. hat Gott, wie der Prophet sagt, unsere Sünden vergessen, so hat er sie auch vergeben. Wo aber die Sünden vergeben sind, da hört die fortwährende Sühne von selbst auf. τούτων bezieht sich auf das vorhergehende ἁμαρτιῶν und ἀνομιῶν.

Hiermit schließt der erste Haupttheil unsers Briefes. Der h. Verfasser hat jetzt seinen dogmatischen Beweis vollendet, hat gezeigt, daß der neue Bund rücksichtlich seines Mittlers, seines Hohenpriesters, seiner Cultusstätte und seines Opfers weit über den alten Bund erhaben sei. Auch **Theodoret** schließt hier den zweiten Tomus seines Commentars, und **Theophylakt** sagt an dieser Stelle: *ἀναπαύει μὲν τὸν δογματικὸν λόγον διδοὺς ἀναπαῦσαι τῷ ἀκροατῇ, εἰς τὸ ἠθικόν δὲ μεταβαίνει εὐκαιρότατα.*

Zweiter, parânetischer Theil.

(10, 19 — 13, 25.)

Der paränetische Theil des Briefes an die Hebräer, der sich enge an die vorhergehende dogmatische Erörterung anlehnt und fortwährend darauf zurückblickt, beginnt mit der Ermahnung zum treuen Festhalten am Glauben und an dem Bekenntnisse der christlichen Hoffnung. Um aber dieser Ermahnung mehr Kraft und Nachdruck zu geben, weiset der h. Verfasser seine Leser noch einmal, wie oben 6, 7 ff., hin auf das furchtbare Gericht, welches unfehlbar denjenigen treffen werde, der freiwillig gegen die erkannte Wahrheit sich verstocke und vom Glauben abfalle. Er erinnert sie dann an den Leidenskampf, den sie bereits in der ersten Zeit ihrer Bekehrung zum Christenthume rühmlichst durchgekämpft haben; sie dürfen also auch für die kurze Zeit, die noch zum Kampfe übrig ist, den Muth nicht sinken lassen hinblickend auf den herrlichen Lohn, der ihrer wartet. Denn feige Zaghaftigkeit führt zum Verderben, unerschütterlicher Glaube aber zum glorreichen Heile. Sofort geht der h. Verfasser dazu über, das eigentliche Wesen des Glaubens in wenigen aber treffenden Zügen zu charakterisiren, um daran die Erinnerung an die Glaubenshelden des alten Bundes zu knüpfen. An dem Beispiele ihrer Väter sollen sie lernen, was es heiße, fest an Gott glauben und in aller Leidensnoth auf ihn allein vertrauen. Jenen tapfern Zeugen der Vorzeit sollen sie an Glaubensmuth gleichzukommen suchen, mit gleicher Ausdauer sollen sie ausharren in dem Kampfe, der auch ihnen noch bevorsteht. Besonders aber müssen sie hinblicken auf Christus, das höchste Muster der Geduld, und wohl bedenken, daß alle Leiden, die uns hienieden treffen, in der

Hand Gottes Mittel sind zu unserm Heile und sichere Zeichen seiner väterlichen Liebe gegen uns. Nachdem der h. Verfasser dann noch einmal auf die Furchtbarkeit des Abfalls vom Glauben hingewiesen hat, fügt er einige specielle Ermahnungen zur Bruderliebe, zur Gastfreundschaft, Keuschheit u. s. w. hinzu. Persönliche Nachrichten, Segenswünsche und Grüße bilden den Schluß des Ganzen.

§. 10. Ermahnung zum festen Glauben und Warnung vor Abfall.

10, 19 — 39.

V. 19—25. „Da wir nun, Brüder, Zuversicht haben auf den Eingang in's Allerheiligste mit dem Blute Jesu, welchen er uns eingeweiht hat als einen frischen und lebendigen Weg durch den Vorhang d. i. durch sein Fleisch, und einen großen Priester über das Haus Gottes, so lasset uns hinzutreten mit wahrhaftem Herzen in der Fülle des Glaubens, besprengt an den Herzen und gereiniget vom bösen Bewußtsein und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser; lasset uns festhalten das Bekenntniß unserer Hoffnung unbeugsam (denn treu ist der, welcher die Verheißung gegeben hat) und uns einander ansehen zur Anreizung zur Liebe und zu guten Werken, indem wir nicht verlassen unsere Versammlung, wie Etlicher Gewohnheit ist, sondern uns ermahnen, und das um so mehr, als ihr den Tag nahen sehet." — Durch die Partikel *οὖν* wird diese Ermahnung enge an die vorhergehende Lehre vom Opfer Christi angeschlossen (vgl. 4, 14). Der Genitiv *τῶν ἁγίων* steht auch hier wie 9, 8 statt: *εἰς τὰ ἅγια*. Unter *τὰ ἅγια* ist aber auch hier wieder das Allerheiligste d. i. der Himmel zu verstehen. Das *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ* kann zuerst mit *παῤῥησίαν ἔχοντες* verbunden werden; dann ist der Sinn: da wir wegen des einmal für uns vergossenen Blutes Christi die Zuversicht haben, in das Allerheiligste einzutreten, da unsere Zuversicht in dem Blute Christi gegründet ist... Bes-

ser ist es jedoch, den Ausdruck mit εἴσοδον zu verbinden; dann liegt darin wiederum eine Anspielung auf den alttestamentlichen Opferkultus. Wie im A. B. der Hohepriester nicht ohne Blut in's Allerheiligste treten durfte (9, 7), so dürfen auch wir nicht ohne Blut uns dem wahren Gnadenthrone Gottes nahen. Anstatt aber, daß der jüdische Hohepriester mit fremdem Blute, mit Thierblut, eintrat, gehen wir ein mit dem kostbaren Blute Christi, welches er uns geschenkt hat, und welches wir im Glauben und in dem allerheiligsten Meßopfer zu dem Unsrigen machen. Mit diesem Blute können wir in gläubiger Zuversicht in das himmlische Heiligthum eintreten. — V. 20. Das Relat. ἥν bezieht man am natürlichsten auf das vorhergehende εἴσοδον, „Eingang"; jedoch kann man es auch, wie die Vulgata thut, mit dem folgenden ὁδόν verbinden: „welchen Weg, den neuen und lebendigen, er uns geweiht hat"...; oder noch deutlicher kann man es mit Erasmus so übersetzen: ea via, quam dedicavit nobis recentem ac viventem. Ueber ἐγκαινίζειν vgl. 9, 18. πρόσφατος von πρό und σφάζω oder σφάττω heißt eigentlich „kurz zuvor, frisch geschlachtet"; dann überhaupt „neu, frisch"; vom Wege gebraucht bezeichnet es einen noch unbetretenen, eben erst geöffneten Weg. Christus ist unser Vorgänger und Führer geworden, er hat uns den Weg zum Himmel, der seit dem Sündenfalle verschlossen war, wieder geöffnet und durch sein Blut ihn eingeweiht; er ist selbst der Erste darauf gewandelt. Daß der h. Verfasser hier das ungewöhnliche Wort πρόσφατος und nicht etwa νέος gebraucht, ist gewiß nicht ohne Bedeutung. Wahrscheinlich liegt darin eine Anspielung auf den Tod, durch welchen Christus selbst für uns zu einem neuen Wege wurde. — Das ζῶσαν ist nicht gleichbedeutend mit ζωοποιοῦσαν „zum Leben führend" oder mit μένουσαν „bleibend", wie es der h. Chrysostomus nimmt, sondern behält hier seine ursprüngliche Bedeutung „lebendig." Christus, der da bleibet Hoherpriester in Ewigkeit, ist selbst der Weg, auf welchem wir in das himmlische Allerheiligste eintreten; denn er sagt selber von sich Joh. 14, 6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Vor διὰ τοῦ καταπετάσματος können wir der Deutlichkeit halber

ἄγουσαν ergänzen: „der da führt durch den Vorhang..." Christi Fleisch d. i. sein Leib wird hier der Vorhang vor dem himmlischen Allerheiligsten genannt, wiederum in Beziehung auf das jüdische Heiligthum. Wollte nämlich der jüdische Hohepriester in's Allerheiligste eintreten, so mußte zuerst der Vorhang weggenommen werden, um den Weg zum Gnadenstuhle frei zu machen. Ebenso mußte bei unserm Hohenpriester, bei Christus, bevor er in's wahrhafte Allerheiligste eingehen konnte, die sinnliche Hülle, welche seine Gottheit barg, sein Fleisch, weggenommen werden. Daher zerriß auch nach Matth. 27, 51 der Vorhang vor dem abbildlichen Allerheiligsten des Tempels, um anzuzeigen, daß jetzt auch der Vorhang vor dem urbildlichen Allerheiligsten, dem Himmel, nämlich das Fleisch Christi, gleichsam zerrissen und somit unserm Hohenpriester und mit ihm uns Allen der Eingang in dasselbe geöffnet sei. Aber dieser Eingang geht für Alle doch immerhin noch durch sein Fleisch; Christi verklärte Menschheit ist noch immer der wiewohl geöffnete Vorhang, durch welchen allein wir uns der Gottheit nahen können. Daraus folgt für das praktische Leben der wichtige Grundsatz, daß jene Ascese, welche will, daß wir den Menschen in Christo ganz außer Acht setzen und uns unmittelbar in die Gottheit versenken sollen, eine durchaus falsche ist. — V. 21. *ἱερέα μέγαν* ist hier nicht = *ἀρχιερέα*, sondern *μέγας* soll die Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters ausdrücken (vgl. 4, 14). Unter *οἶκος τοῦ θεοῦ* ist hier nicht, wie oben 3, 2, die Gesammtheit der Gläubigen, welche gleichsam die Familie Gottes bilden, die Kirche, zu verstehen, sondern das himmlische Heiligthum, das eigentliche בֵּית יְהֹוָה, über welches Christus als Hoherpriester waltet, wie der jüdische Hohepriester über die abbildliche Wohnung Gottes, das h. Gezelt. So Theophylakt. — V. 22. Zu dem *προσερχώμεθα* ist entweder nach 7, 25 *τῷ θεῷ* oder nach 4, 16 *τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος* zu ergänzen: „Lasset uns hinzutreten zu Gott oder zu seinem Gnadenthrone." Uebrigens entspricht das *προσέρχεσθαι* sowie das gleichbedeutende *ἐγγίζειν* ganz dem hebräischen Worte קָרַב, welches der terminus solennis war für das Hinzutreten zum Heiligthume mit Opfern. Auch hier müssen wir also das

Wort von dem Hinzutreten mit dem Opfer Christi, dem einzigen Opfer, welches der Christ hat, verstehen. Zu dem himmlischen Heiligthume dürfen wir aber mit dem Opfer Christi nur hinzutreten: 1) *μετὰ ἀληθινῆς — πίστεως*. Die *ἀληθινὴ καρδία* bildet den direkten Gegensatz zur *ὑπόκρισις*, Heuchelei, und bezeichnet die in sich wahre, aufrichtige und einfältige Gesinnung, die mit der Armuth im Geiste d. i. mit der Demuth genau zusammenhängt. Die *πληροφορία πίστεως* bezeichnet aber den vollen, festen und unerschütlichen Glauben, wodurch wir das Opfer Christi uns aneignen. Wir sollen hinzutreten 2) *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας* und *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*. Wir ziehen hier am besten beide Participia zu dem Verbum *προσερχώμεθα* und nicht das *καὶ λελουμένοι* zu dem folgenden *κατέχωμεν*, wozu man durch die Versabtheilung verführt werden könnte. Die Construktion *ῥεραντισμένοι* mit *ἀπὸ* ist eine constructio praegnans. In dem Verbum *ῥαντίζειν* liegen die beiden Begriffe „besprengen" und „durch Besprengung reinigen.". Also: „besprengt an den Herzen und gereiniget vom bösen Bewußtsein" d. i. vom Bewußtsein der Sünde. Uebrigens spielt der h. Verfasser hier an auf die Reinigung der levitischen Priester, welche mit Blut und Wasser geschah. Mit Blut wurden Aaron und seine Söhne bei ihrer ersten Einweihung zum Dienste besprengt (vgl. 2. Mos. 29, 21; 3. Mos. 8, 30). So sind auch wir geistig gereiniget durch die innerliche Besprengung mit dem Blute Christi, welche dadurch geschieht, daß wir unsere Sünden erkennend, bereuend und beichtend mit Glauben in den Kreuzestod Christi eingehen. Ferner mußten die alttestamentlichen Priester, so oft sie ins Heiligthum gingen, an Händen und Füßen gewaschen sein (2. Mos. 30, 20 ff. 40, 30 ff.); namentlich mußte der Hohepriester am großen Versöhnungstage, ehe er ins Allerheiligste ging, seinen Leib in Wasser baden (3. Mos. 16, 4). So müssen auch im N. B. diejenigen, welche sich Gott nahen wollen, gewaschen sein mit reinem d. i. reinigendem Wasser durch das Bad der Wiedergeburt, durch die Taufe. — V. 23. 24. Mit der Einfalt und Reinheit des Herzens und mit dem festen Glauben verbindet der h. Verfasser hier 3)

die unerschütterliche Hoffnung und die thätige Liebe und hat so den ganzen Kreis der christlichen Grundtugenden genannt. Ueber ὁμολογία τῆς ἐλπίδος bemerkt Estius richtig: confessionem spei vocat ipsam fidei confessionem; non quod fidem cum spe confundat, sed quia, qui in baptismo fidem confitetur, simul etiam profitetur ea, quae sperat, nempe remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. In der Parenthese πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος wird das ἀκλινῆ begründet. Unsere Hoffnung soll unerschütterlich und unbeugsam sein; denn ihr Grund ist die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes, die nicht wankt. Der h. Verfasser ermahnt seine Leser, daß sie sich gegenseitig zur Liebe und zu guten Werken, welche die Früchte der Liebe sind, anregen sollen; ein heiliger Wetteifer in der thätigen Liebe soll sich unter ihnen kundgeben, damit so der Eine durch das Beispiel des Andern entzündet werde. (παροξυσμός kommt sonst im N. T. nur in dem schlimmen Sinne von „Erbitterung" vor; vgl. Apstg. 15, 39 und das Zeitw. 1. Kor. 13, 5.) Zu diesem Behufe empfiehlt er ihnen dann V. 25 den Besuch der gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen und die brüderliche Ermahnung. Das ἐπισυναγωγή versteht man nämlich mit den griechischen Interpreten am besten von den gottesdienstlichen Versammlungen, in welchen die gegenseitige Ermunterung zur Liebe und zu guten Werken am besten stattfinden konnte. Die meisten lateinischen Exegeten nehmen ἐπισυναγωγή (Vulg. collectio) von der christlichen Gesellschaft d. i. von der Kirche überhaupt, und fassen dann das Ganze wegen des Folgenden als eine Warnung vor Abfall von der Kirche. Allein zu dieser Erklärung paßt weder das ἑαυτῶν (aggregationem nostri mutuam, Erasmus) noch auch das καθὼς ἔθος τισίν, denn der Abfall von der Kirche kann doch wohl nicht zur Gewohnheit werden. Auch läßt sich die erste Erklärung ganz gut mit der folgenden Warnung vor Abfall vereinigen. Denn aus der Lässigkeit im Besuche des Gottesdienstes konnte gar leicht zuletzt förmlicher Abfall vom Glauben entstehen. Der h. Verfasser will, die Leser sollen um so mehr sich gegenseitig ermuntern und ermahnen, „als sie den Tag herannahen sehen." Unter ἡμέρα können wir

hier nur den Tag der Wiederkunft des Herrn zum Gerichte verstehen, welcher Tag im N. T. ἡμέρα κυρίου oder ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, oder auch wie hier bloß ἡμέρα genannt wird (vgl. Joh. 8, 56; 1. Kor. 3, 13). Bei den großen Fortschritten, welche das Christenthum in den ersten Zeiten machte, und bei ihrer glühenden Sehnsucht nach dem Heilande, dachten die ersten Christen den Tag der Wiederkunft des Herrn als nahe bevorstehend. Und da damals vor dem letzten Kriege das jüdische Land von so manchen Trübsalen heimgesucht wurde, da überall Aufstände und Unruhen ausbrachen, von denen auch die Gläubigen viel zu leiden hatten, so erblickten diese darin die Vorzeichen des letzten Gerichts; sie glaubten in diesen Erscheinungen jene Zeichen der Zeit zu sehen, von denen der Herr Matth. 24, 33 vorausgesagt hatte, daß sie seiner Wiederkunft vorhergehen würden. Hierauf bezieht sich das βλέπετε ἐγγίζουσαν.

V. 26 ff. Bei der vorhergehenden Warnung vor Lauheit im Besuche der gottesdienstlichen Versammlungen dachte der h. Verfasser an die Möglichkeit, daß diese Lauheit Manche sogar bis zum Abfalle vom Glauben führen könnte. Deßhalb weiset er noch einmal seine Leser hin auf die schrecklichen Folgen, welche eine Verstockung gegen die erkannte Wahrheit nach sich ziehe: „Denn wenn wir vorsätzlich sündigen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, so bleibt für Sünden kein Opfer mehr; vielmehr eine schreckliche Erwartung des Gerichts und Grimm des Feuers, welches die Widersacher verzehren wird.“ Diese Stelle ist ganz ähnlich der oben 6, 4—8 bereits vorgekommenen. Beide Stellen ergänzen und erläutern sich gegenseitig. Bei dem ἁμαρτανόντων ἡμῶν denkt der Verfasser nicht an Sünde überhaupt, sondern an die Sünde κατ᾿ ἐξοχήν, nämlich den Abfall vom Christenthume. Der Hauptnachdruck liegt hier auf ἑκουσίως und μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. Ersteres bezeichnet: „vorsätzlich“ d. i. mit vollem Bewußtsein und voller Freiheit; Letzteres aber: gegen besseres Wissen und gegen die innere volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums. Das μετὰ τὸ λαβεῖν erhält seine nähere Exposition 6, 4 und 5

in den Worten: *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας . . . αἰῶνος.* Dem dortigen *ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* entspricht hier das *οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία.* Wie wir aber dort bemerkten, daß die Unmöglichkeit der Wiedererneuerung solcher Menschen, welche die Gnade und Wahrheit des Christenthums einmal in sich erfahren haben und dann wieder abgefallen sind, weder der Allmacht Gottes noch auch der Macht der Kirche, alle Sünden zu vergeben, widerspreche, sondern der Grund hiervon lediglich in den Menschen selbst liege, die sich gegen die Wirkungen der Gnade verschließen und verhärten; ebenso ist es auch hier. Der Grund, warum es für solche, die vorsätzlich nach erkannter Wahrheit vom Glauben abfallen, kein Opfer mehr gibt, liegt nicht in der Unwirksamkeit des einen Opfers Christi, denn dies genügt für alle Sünden; sondern in den Menschen selbst. Der Früchte des Opfers Christi kann Niemand theilhaftig werden, als nur derjenige, welcher mit reumüthigem und gläubigem Herzen in das Opfer Christi eingeht und sich dasselbe aneignet. Es liegt aber eben in der Natur der hier beschriebenen Sünde, daß der Mensch, der sie begeht, dies nicht will. In seinem freiwilligen Abfall vom Glauben liegt eben eine thatsächliche Verachtung des Opfers Christi. Wir lesen 4. Mos. 15, 27 folgende Verordnung, die unser h. Verfasser gewiß hier im Auge gehabt hat: „Wenn ein Mensch sündigt aus Versehen (בִּשְׁגָגָה d. i. aus Unwissenheit, Schwachheit, Uebereilung; LXX *ἀκουσίως*), so soll er eine Ziege darbringen als Sündopfer... Wer aber sündiget mit aufgehobener Hand (בְּיָד רָמָה d. i. mit Frevel, vollem Bewußtsein und Ueberlegung = *ἑκουσίως*), der lästert Jehova, und diese Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke.“ Wie es also im A. B. für die ganz vorsätzlichen frevelhaften Sünden kein Sündopfer mehr gab, weil derjenige, der sie beging, von Jehova abfiel und von seinem Bunde sich freiwillig ausschloß, so ist es auch hier. Wer vorsätzlich vom Glauben und damit auch von der Kirche, in welcher Christus und sein Erlösungsopfer sich fortsetzt, abfällt, für den gibt es kein Opfer mehr, welches seine Sünden tilgen könnte. Im Grunde sagt also unser Verfasser hier nichts Anderes, als was wir durch den Satz: Extra

ecclesiam nulla salus ausdrücken. — V. 27. Zu dem *φοβερὰ δὲ ἐκδοχὴ* ist aus dem Vorhergehenden *ἀπολείπεται* zu ergänzen. *τίς* bei Adjektiven der Qualität und Quantität dient häufig zur Verstärkung, indem es gleichsam das Unaussprechliche bezeichnet. So auch hier *φοβερὰ δέ τις ἐκδ.* eine recht oder gar furchtbare Erwartung. (Win. Gram. §. 25. 2. c.) Der h. Verfasser sagt hier nicht: „wohl aber bleibt übrig ein gar furchtbares Gericht", sondern „eine gar furchtbare Erwartung des Gerichts." Durch diese subjektive Wendung will er ausdrücken, daß derjenige, welcher gegen sein besseres Wissen und Gewissen vom Glauben abfalle, in dem Bewußtsein seines Frevels bereits den Schrecken des künftigen Gerichts in sich trage, in dem nagenden Wurm seines Gewissens bereits einen Vorgeschmack habe von jener ewigen Qual, die seiner wartet. Das *πυρὸς ζῆλος* übersetzen Einige durch „Feuereifer" und verstehen dies vom Zorne Gottes, der über die hartnäckigen Sünder dereinst losbrechen wird. Nach dieser Fassung läge der Hauptbegriff in *ζῆλος* und der Genitiv *πυρὸς* hätte nur adjektivische Bedeutung. Da aber das folgende Particip *μέλλων* sich grammatisch nicht nach *ζῆλος*, sondern nach *πυρός* richtet, so erhellt daraus, daß der Hauptbegriff in diesem Worte liegt. Es ist also darunter das höllische Feuer zu verstehen, dem in rhetorischer Personifikation „Eifer" oder „Grimm" zugeschrieben wird, um die Heftigkeit desselben zu bezeichnen.

V. 28. 29. „Hat Jemand das Gesetz Mosis aufgehoben, so stirbt er ohne Erbarmen bei zwei oder drei Zeugen: einer wie viel schlimmern Strafe, meint ihr, wird der werth geachtet werden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten, das Blut des Bundes, worin er geheiliget ward, unrein geachtet und den Geist der Gnade gehöhnt hat?" Der h. Verfasser macht hier wieder seinen gewöhnlichen Schluß a minori ad maius, und der Sinn dieser beiden VV. ist kurz der: Wenn schon der Abfall vom A. B. den körperlichen Tod nach sich zog, um wieviel schärfer wird der Abfall vom N. B. bestraft werden. In dem *δοκεῖτε* appellirt der Verfasser an das eigene Urtheil der Le-

ser. — V. 28 hat der Verfasser ohne Zweifel die Verordnung 5. Mos. 17, 2—7 im Auge, wornach der Götzendiener, also der von Jehova und seinem Gesetze völlig Abgefallene, auf Aussage zweier oder dreier Zeugen zum Thore hinausgeführt und dort gesteiniget werden sollte. Das ἀθετήσας hat die Vulgata richtig durch irritam faciens gegeben; denn es ist hier nicht von einer einzelnen Uebertretung eines speciellen Gesetzes die Rede, sondern von der Aufhebung des ganzen Gesetzes, welche durch Abfall von Jehova und seinem Bunde geschah. — V. 29 sagt der Verfasser nicht: „einer um wie viel schlimmeren Strafe wird derjenige werth geachtet werden, welcher vom N. B. abfällt"; sondern um seine Leser noch nachdrücklicher vom Abfalle abzuschrecken, legt er ihnen auseinander, was thatsächlich in einem solchen Abfalle liege. Wer vorsätzlich vom Glauben und von der Kirche abfällt, der tritt a) den, der in der Kirche sich fortsetzt, mit Füßen d. h. er behandelt ihn als eine unbrauchbare Sache, die man wegwirft und mit Füßen tritt. Und der, den er so auf's Aeußerste verschmäht und verhöhnt, ist der Sohn Gottes selbst. Estius: Extremi contemptus iudicium est, conculcare quempiam; infandi autem sceleris, id committere in filium Dei. Statt καταπατεῖν steht in der Parallelstelle 6, 6 παραδειγματίζειν. — Wie der A. B. durch Thierblut, so ist der N. B. eingeweiht durch das Blut Christi, welches, selbst heilig, die Kraft hat, den Menschen zu heiligen. Wer also von diesem Bunde abfällt, der zeigt b) durch die That, daß er dieses Blut Christi für ein gemeines, wie jedes andere, und für unkräftig zur Heiligung halte, da er doch selbst dadurch geheiligt ist. — Wer nach einer vollen Erkenntniß der Wahrheit vom Glauben abfällt, der verhöhnt endlich c) den Geist der Gnade d. i. den h. Geist, der da ist der Spender der Gnade, welche Christus uns erworben hat. Denn zu einer wahren und lebensvollen Erkenntniß der christlichen Wahrheit kann der Mensch nur gelangen, wenn der h. Geist ihn erleuchtet, wenn das äußere Wort der Kirche durch das innere Zeugniß des h. Geistes besiegelt wird. Wer also nach erkannter Wahrheit gegen dies innere Zeugniß des h. Geistes vom Glauben abfällt, der verhöhnt diesen h. Geist,

zeiht ihn gleichsam der Lüge, begeht somit eine Sünde wider den h. Geist; und von dieser Sünde sagt unser Heiland, daß sie weder in diesem noch im andern Leben werde vergeben werden.

V. 30 „Denn wir kennen ja den, der gesagt hat: „„Mein ist die Rache, ich will vergelten““; und wiederum: „„der Herr wird sein Volk richten.““ Zur Begründung der im vorigen V. angedroheten Strafe werden hier zwei Aussprüche der h. Schrift angeführt. Der Verfasser leitet diese Aussprüche ein mit den Worten: *οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα*, und deutet damit auf die Erfahrungen früherer Zeit hin, welche bereits bewährt haben, daß Gott seine Aussprüche erfüllt (vgl. 2, 2. Gal. 6, 7). Die erste Stelle ist aus 5. Mos. 32, 35, aber weder genau nach dem Urtexte noch auch nach der LXX, sondern frei citirt; ihr Sinn ist: Mir steht es zu, zu strafen, und ich werde die Strafe ausführen. Das *λέγει κύριος*, was Lachmann hinter *ἀνταποδώσω* aufgenommen hat, fehlt in mehreren Handschriften und auch in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus Röm. 12, 19, wo eben dieselbe Stelle mit den nämlichen Worten citirt wird, herübergenommen. Die zweite Stelle findet sich gleich nach der vorhergehenden 5. Mos. 32, 36. Das *κρινεῖ*, hebräisch יָדִין, nehmen Estius u. A. in dem Sinne von „Recht schaffen“: Gott wird seinem Volke gegen seine Widersacher Recht schaffen. Allein auch die erste Bedeutung „richten“ gibt hier einen guten Sinn und paßt besser zum ganzen Zusammenhang: Auch über die Genossen seines eigenen Volkes wird Gott Gericht halten und diejenigen ausscheiden, welche demselben nicht wahrhaft angehören.

V. 31. Der h. Verfasser schließt seine Warnung vor Abfall vom Glauben mit dem ernsten Ausrufe: „Schrecklich ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!“ *ζῶντος* steht hier wieder, wie 3, 12, mit besonderm Nachdrucke. Der menschliche Richter kann höchstens mit dem Tode bestrafen, und kann seine Strafe nicht über den Tod hinaus ausdehnen; Gott aber als der ewig Lebende kann ewig bestrafen. Daher sagt auch der Heiland beim Luk. 12, 4. 5: „Fürchtet euch nicht vor denen, welche

den Leib tödten, und darnach nichts mehr thun können. Fürchtet den, welcher, nachdem er getödtet hat, auch Macht hat, in die Hölle zu werfen." Wenn nun David 2. Kön. 24, 14 sagt: „Besser ist es, daß ich falle in die Hände Gottes, als in die Hände der Menschen", so widerspricht dies unserer Stelle nicht. Denn David sprach diese Worte im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, die dem bußfertigen Sünder eine sichere Zufluchtsstätte ist; hier aber ist die Rede von verstockten Sündern, welche der unerbittlichen Gerechtigkeit Gottes anheimfallen.

V. 32 ff. Ganz ähnlich wie der h. Verfasser 6, 10 von dem schneidendsten Ernste zur sanftesten Milde übergeht, geht er auch hier in rascher Wendung von der ernsten Warnung vor Abfall dazu über, seine Leser auf ihre frühern Beweise von Standhaftigkeit und Liebe zurückzuweisen, um sie so zum muthigen Festhalten am Glauben zu ermuthigen. Die ganze Wendung zeugt von dem feinen, psychologischen Takte unsers Verfassers. „Erinnert euch aber der frühern Tage, in welchen ihr nach eurer Erleuchtung großen Leidenskampf bestanden habet, indem ihr theils durch Beschimpfungen und Drangsale zum Schauspiel wurdet, theils Solchen, denen es also ging, Theilnahme bewiesen habet." — Bei der Erinnerung an die Leiden und Drangsale, welche die Leser in der ersten Zeit nach ihrer Erleuchtung d. i. nach ihrer Bekehrung zum Glauben erduldet haben, hat der Verfasser wohl die ersten Christenverfolgungen im Auge, wie sie nach der Steinigung des Stephanus von Zeit zu Zeit in Jerusalem und in der Umgegend ausbrachen. — V. 33. *τοῦτο μέν — τοῦτο δέ* „theils — theils" ist klassisch, kommt aber im N. T. nur hier vor. *θεατρίζειν* oder gewöhnlich *ἐκθεατρίζειν* eigentlich: „auf's Theater bringen", dann: „der öffentlichen Beschimpfung Preis geben." Vgl. 1. Kor. 4, 9: *θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ.* — Wie die Leser ihre Theilnahme gegen Andere bewiesen, und worin ihre Leiden und Drangsale zum Theile bestanden haben, sagt der folgende V. 34: „Denn ihr habt sowohl den Gefangenen Mitleid bewiesen, als auch den Raub eurer Güter mit Freuden aufgenommen, wis-

send, daß ihr eine bessere Habe und eine bleibende habt.“ Der text. recept. liest hier τοῖς δεσμοῖς μου „ihr habt meinen Banden Mitleid bewiesen.“ Wäre diese LA. die richtige, so gäbe sie ein bedeutendes Argument ab für die paulinische Abfassung unsers Briefes. Allein die wichtigsten Codices, auch der h. Chrysostomus, Theodoret, Oekumenius haben τοῖς δεσμίοις, was auch die meisten Uebersetzungen gelesen haben. Auch die Stelle 13, 3, wo der Verfasser ermahnt: μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων, spricht für diese LA. Leicht konnte δεσμίοις in δεσμοῖς korrumpirt und μού aus Erinnerung an paulinische Stellen z. B. Phil. 1, 13 hinzugefügt werden (vgl. Philem. V. 10, wo ebenfalls das μού späterer Zusatz ist). — Den Raub ihrer Güter haben die Leser nicht bloß geduldig, sondern sogar μετὰ χαρᾶς „mit Freuden“ ertragen. Das μετὰ χαρᾶς erhält dann seine nähere Erläuterung in dem folgenden Participialsatze γινώσκοντες . . . Mit Freuden dulden kann nur derjenige, der da weiß, daß alle um Gottes und Christi willen hienieden ertragene Leiden im andern Leben tausendfältig werden vergolten werden; der Ungläubige kann es höchstens zu einer stoischen Gefühllosigkeit bringen. Die „bessere und bleibende Habe“, wovon hier die Rede ist, ist der Besitz der ewigen Seligkeit, vgl. Matth. 6, 19 f. Luk. 12, 33. Das μένουσαν steht am Ende des Nachdrucks wegen: statt der vergänglichen irdischen Güter wird ihnen eine bleibende Habe zu Theile werden. Was die LA. in diesem letzten Satztheile angeht, so hat der text. recept. ἑαυτοῖς, welches als Dat. commodi zu fassen, und am Ende ἐν οὐρανοῖς. Lachmann hat aber den Accusativ ἑαυτούς aufgenommen und das ἐν οὐρανοῖς gestrichen, und mit dieser LA. stimmt genau die Vulgata überein.

V. 35 f. „So lasset denn eure Zuversicht nicht fahren, welche große Belohnung gewährt; denn Ausdauer habt ihr nöthig, damit ihr durch Erfüllung des Willens Gottes die Verheißung davontraget.“ Da die Leser schon in der ersten Zeit nach ihrer Bekehrung eine so große Standhaftigkeit bewiesen haben, so sollen sie auch fernerhin ihre freudige Zuversicht

(παῤῥησία) nicht verlieren, da diese Zuversicht, dieses feste Vertrauen auf Gott, herrlich werde belohnt werden, nämlich durch die Erfüllung ihrer Hoffnung. Denn, setzt der Verfasser, die vorhergehende Ermahnung begründend, V. 36 hinzu, Standhaftigkeit habt ihr nöthig, da Gott will, daß wir die Leiden und Bedrängnisse dieser Welt geduldig ertragen, und er nur dem standhaften Dulder den ewigen Lohn verheißen hat.

V. 37 f. Fernere Begründung der Ermahnung zur Standhaftigkeit durch Hinweisung auf die nahe bevorstehende Wiederkunft des Herrn, die der Verfasser mit einer prophetischen Stelle des A. T. in Verbindung bringt: „Denn noch eine kleine, kleine Weile, „„der da kommen soll wird kommen und nicht verziehen; mein Gerechter aber wird durch den Glauben leben, und wenn Einer sich zaghaft zurückzieht, so hat meine Seele kein Gefallen an ihm."" Der Ausdruck μικρὸν ὅσον ὅσον heißt eigentlich: „ein wenig, wie sehr, wie sehr!" d. i. ein ganz klein wenig. μικρόν ist Accusativ auf die Frage: wann? und die Wiederholung des ὅσον dient, um den Superlativ auszudrücken. Die LXX hat denselben Ausdruck Jes. 26, 20 als Uebersetzung des hebräischen Ausdrucks כִּמְעַט־רֶגַע. ὁ ἐρχόμενος ist eine häufige Bezeichnung des Messias im A. T. (vgl. Dan. 7, 13. Zach. 9, 9. Mal. 3, 1). Wie der künftige Erlöser, auf welchen Israel harrte, nach Ps. 2, 2 „Messias", d. i. der Gesalbte, genannt wurde, so auch kurzweg „der Kommende." Vom A. T. ging diese Benennung dann in's N. T. über (vgl. Matth. 11, 3. Luk. 7, 19. Das Partic. Präsens ist in der Bedeutung des Futuri zu fassen; daher übersetzt die Vulgata: qui venturus est. Wiederum liegt in diesen Worten die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi ausgesprochen. Der Herr hatte (Matth. 24, 36) selber gesagt, den Tag und die Stunde des Gerichts wisse Niemand, auch die Engel nicht, als der Vater allein. Ueber die Zeit der Wiederkunft Christi hatten also die h. Schriftsteller des N. T. keine höhere Belehrung empfangen; und in den Drangsalen, welche die ersten Christen um des Glaubens willen zu erdulden hatten, und in der Liebe, wovon sie gegen ih=

ren Erlöser glüheten, wuchs ihre Sehnsucht und mit der Sehnsucht auch die Erwartung seiner baldigen Wiederkunft. — Die Worte: ὁ ἐρχόμενος... ἐν αὐτῷ sind genommen aus Habak. 2, 3. 4. Dort ist die Rede von der Weissagung über die von Gott beschlossene Vernichtung der Chaldäer, der Feinde Israels. Der Prophet tief betrübt durch den scheinbaren Sieg der Gottlosen über die Gerechten und harrend auf die Rache Gottes steigt auf die Warte und sieht der Offenbarung Jehova's entgegen: „Auf meiner Warte", heißt es, „werd' ich stehen, werde mich stellen auf die Veste, und werde spähen zu schauen, was er mir sagen wird und was ich erwiedern werde zu meinem Beweise." Der Prophet empfängt nun das Orakel: „Und Jehova antwortete mir und sprach: Schreib das Gesicht und grabe es in die Tafeln, auf daß eile, der es liest (d. i. schreibe deutlich, daß der Leser es schnell lesen könne); denn noch ist das Gesicht (חָזוֹן) zur bestimmten Frist, aber es schnaubt zum Ende und täuschet nicht. Sollte es auch zögern, so harre sein; denn kommen wird es gewiß und nicht zurückbleiben." Diese letzten Worte, welche nach dem hebräischen Texte auf das prophetische Gesicht sich beziehen, hat die LXX durch ihre Uebersetzung: ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ, auf die erste Ankunft des Messias bezogen, und unser Verfasser deutet sie auf die zweite Ankunft, auf die Wiederkunft Christi am Ende der Tage. Die LXX sowohl als auch unser Verfasser konnten sich diese Beziehung erlauben; denn das specielle Gericht Jehova's über die Chaldäer, wovon in der prophetischen Stelle zunächst die Rede ist, war nur ein Vorbild und Vorspiel des allgemeinen Gerichts, welches bei der ersten Ankunft des Erlösers in der Ueberwindung der Sünde begann (vgl. Joh. 3, 19; 8, 12; 16, 8. 11) und in der völligen Ausscheidung und Bestrafung der Sünder bei der Wiederkunft Christi endet. Das Weltgericht vollzieht sich durch alle Jahrhunderte, tritt nur in einzelnen Perioden deutlicher hervor als in andern. — Die beiden Glieder des V's 38. stehen im Hebräischen und in der LXX in umgekehrter Ordnung. Im Hebräischen ist dieser V. sehr dunkel; wahrscheinlich müssen wir ihn so übersetzen: „Siehe! aufgeblasen (oder vermessen) und nicht recht

ist seine (des Gottlosen) Seele; der Gerechte aber wird durch seinen Glauben (d. h. durch seine gläubige Zuversicht auf die göttliche Verheißung) leben." Das Wort עֻפְּלָה, welches wir von עָפַל, tumuit, herleiten müssen und mit „aufgeblasen" übersetzt haben, hat die LXX wahrscheinlich von עָלַף, „bedecken, verhüllen", abgeleitet und mit *ἐὰν ὑποστείληται*, „wenn er sich scheu zurückzieht, sich zaghaft verbirgt", übersetzt, und statt נַפְשׁוֹ unsers jetzigen Textes muß die LXX נַפְשִׁי gelesen haben, da sie *ἡ ψυχή μου* übersetzt. Für unsern Verfasser aber war die Uebersetzung der LXX ganz passend, um zur Standhaftigkeit im Glauben und zum muthigen Bekenntnisse desselben zu ermahnen. Außer der Umstellung der Versglieder weicht unser Verfasser von der LXX noch darin ab, daß diese hat: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται*, „der Gerechte wird durch den Glauben an mich leben"; wohingegen wir hier nach der verbürgtesten LA. haben: *ὁ δὲ δίκαιός μου* ... „mein d. i. der mir angehörende Gerechte wird durch den Glauben leben." Uebrigens ist nach dem ganzen Gedankengange *ἐκ πίστεως* mit *ζήσεται* zu verbinden und nicht mit *δίκαιος*, wie Röm. 1, 17. Gal. 3, 11.

V. 39. *εἶναι* mit dem Genitiv der Eigenschaft bezeichnet „angehören." Die Eigenschaft wird gleichsam als die Besitzerin gedacht, der Jemand als Eigenthum angehört. Also: „Wir gehören aber nicht dem zaghaften Zurückziehen, sondern dem Glauben zur Erwerbung des Lebens." Die Vulgata hat zu den Genitiven *ὑποστολῆς* und *πίστεως* ein *υἱοί* ergänzt: non sumus filii substractionis, sed fidei. Der Ausdruck *ὑποστολῆς* entspricht dem vorhergehenden *ὑποστείληται* und das *εἰς περιποίησιν ψυχῆς* dem vorhergehenden *ζήσεται*. Der Sinn ist demnach: Wir, die wir gläubig geworden und schon so manchen Leidenskampf für den Glauben ausgehalten, dürfen uns nicht zaghaft zurückziehen — dies würde uns zum Verderben gereichen, da es heißt, daß Gott an Solchen, die zaghaft sich zurückziehen, kein Gefallen habe —; sondern fest müssen wir am Glauben halten, um so das ewige Leben zu erwerben, da es wiederum heißt, daß der Gerechte durch den Glauben leben werde.

§. 11. Begriff des Glaubens und Beispiele des Glaubens aus dem A. T.

11, 1 — 40.

V. 1 ff. Der h. Verfasser hat im Vorhergehenden seine Leser zum standhaften Glauben ermahnt, theils durch Hinweisung auf die Natur und schrecklichen Folgen des Abfalls, theils durch Zurückweisung auf ihre früher bewiesene Standhaftigkeit im Leiden. Er hat dann gesagt, daß nur gläubiges Vertrauen und Festigkeit in demselben des verheißenen Lohnes theilhaftig mache, und die Worte des Propheten angeführt, daß der Gerechte durch den Glauben zum wahren Leben gelange. Zuletzt hat er diese Ermahnung geschlossen mit den Worten: „Wir gehören dem Glauben an zur Erwerbung des Lebens." Zur Erklärung dieser letzten Worte und zugleich zur Unterstützung der ganzen vorhergehenden Ermahnung geht nun der Verfasser dazu über, das Wesen des Glaubens zu erörtern und zu zeigen, wie im Glauben das Gehoffte (hier speciell das verheißene ewige Leben) im Keime schon enthalten sei, wie der Glaube seiner Natur nach auf das Unsichtbare gehe, und uns hiervon überzeuge. Alles dieses wird dann im Folgenden an konkreten Beispielen aus dem A. T. nachgewiesen. — Was nun zuerst die grammatische Auffassung des ersten V's angeht, so haben einige neuere Interpreten *ἔστι* in der Bedeutung: „es gibt", und *ὑπόστασις* und *ἔλεγχος* als Appositionen zu *πίστις* gefaßt. Sie setzen dann nach *πίστις* ein Komma und übersetzen: „Es gibt aber einen Glauben, eine Zuversicht dessen, was gehofft wird, eine Ueberzeugung von Dingen, die nicht gesehen werden." Hiernach will der Verfasser in diesem V. bloß das Vorhandensein eines solchen Glaubens, wie er ihn beschreibt, bezeugen und im Folgenden an alttestamentlichen Beispielen nachweisen. Für diese Deutung beruft man sich darauf, daß *ἔστι* an der Spitze des Satzes steht und *πίστις* keinen Artikel hat. Allein *ἔστι* kann auch als bloße Kopula im Anfange stehen und gibt dann der Rede einen besondern Nachdruck (vgl. 1. Tim. 6, 6. Luk. 8, 11. Matth. 13, 57 u. a. St.); und was die Weglassung des Artikels bei *πίστις* angeht, so stehen die Abstrakta

πίστις, ἀγαπή, δικαιοσύνη u. a. im N. T. häufig ohne Artikel (vgl. Win. Grammat. §. 18. 1). Am meisten aber spricht gegen diese Deutung der ganze Zusammenhang. Wie schleppend wäre es, wenn der h. Verfasser nach der ernsten Ermahnung zum Glauben und zum standhaften Verharren in demselben jetzt dazu überginge nachzuweisen, daß wirklich ein solcher Glaube existire, der eine volle Zuversicht von dem Gegenstande der Hoffnung und eine feste Ueberzeugung von Dingen, die wir nicht sehen, gewähre! Viel passender ist die Annahme, daß der h. Verfasser von der Nothwendigkeit des Glaubens, von welcher er vorher gesprochen, hier dazu übergehe, das eigentliche Wesen, die Natur des Glaubens zu erörtern. Wir nehmen also πίστις als Subjekt, ὑπόστασις und ἔλεγχος als Prädikat und ἔστι als Kopula. Es kommt dann hauptsächlich darauf an, die richtige Bedeutung der beiden Wörter ὑπόστασις und ἔλεγχος zu finden. Was nun zunächst das Wort ὑπόστασις angeht, so ist uns dieses schon zweimal in unserm Briefe vorgekommen: zuerst 1, 3, wo der Sohn χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ genannt wird; dann 3, 14, wo es heißt: „denn Genossen Christi sind wir geworden, wenn anders wir τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως bis zum Ende festbehalten.“ In der ersten Stelle haben wir das Wort in der Bedeutung von „Substanz, Wesen, οὐσία“ nehmen müssen; in der andern aber in dem Sinne von „Bestand, subsistentia.“ Außer diesen beiden Bedeutungen hat aber das Wort ὑπόστασις in der LXX häufig die Bedeutung: „feste Zuversicht, fiducia“, z. B. Ps. 39, 8; Ruth. 1, 12, wo es für das hebräische תּוֹחֶלֶת und תִּקְוָה steht. Alle drei Bedeutungen hangen innerlich genau zusammen und können hier angewandt werden. Uebersetzen wir zunächst: „der Glaube ist die Zuversicht dessen, was gehofft wird“, so paßt dieser Sinn recht gut zum ganzen Gedankengange. Vorher hat der h. Verfasser ermahnt, das Vertrauen und die Geduld festzuhalten; denn nur dadurch würden sie des verheißenen Lohnes theilhaftig werden, da es beim Propheten heiße, daß der Gerechte aus dem Glauben lebe. Dieser Glaube, fährt nun der Verfasser hier fort, ist eben die Zuversicht auf das, was gehofft wird, was also noch in der

Zukunft liegt, wie z. B. die vollständige Erscheinung des verheißenen Heiles bei der glorreichen Wiederkunft Christi. — Nehmen wir ὑπόστασις in seiner ersten ursprünglichen Bedeutung von „Unterlage, Fundament, Subsistenz", so gibt auch diese hier einen guten Sinn: der Glaube ist die Unterlage, das Fundament des Gegenstandes, auf welche unsere Hoffnung gerichtet ist; denn was gehofft werden soll, muß zuerst als daseiend geglaubt werden (vgl. V. 6). Wenn Gott der Gegenstand unsrer Hoffnung sein soll, so müssen wir zuerst an sein Dasein glauben. Der Glaube ist also für den Menschen d. i. subjektiv das Fundament, worauf für ihn der Gegenstand der Hoffnung ruht. — Am tiefsten und gehaltvollsten wird aber der Sinn, wenn wir mit den griechischen Interpreten und dem h. Thomas das Wort ὑπόστασις hier in der Bedeutung von „οὐσία, substantia, Wesenheit" nehmen: „der Glaube ist die Substanz der zu hoffenden Dinge." Hiernach ist der Glaube in Beziehung auf Gott und göttliche Dinge kein bloßes Produkt des menschlichen Verstandes, sondern etwas Wesenhaftes, etwas Lebendiges. Im Glauben wird der gehoffte Gegenstand seiner Substanz nach wirklich erfaßt, in ihm ist das Gehoffte dem Keime nach beschlossen. Wie in einem Keime der ganze Baum virtuell präformirt liegt und es bei ihm nur der Entwicklung und Entfaltung bedarf, eben so liegt im Glauben das Gehoffte schon keimartig enthalten; der Glaube als virtus infusa gibt den noch nicht in die Erscheinung getretenen Dingen in uns wahre Realität. So erfaßten die frommen Väter des A. B. im Glauben wirklich den Gegenstand ihrer Sehnsucht und Hoffnung, nämlich Christum, und anticipirten so im Keime die Erlösung; der Glaube enthielt also wirklich für sie das Gehoffte seiner Substanz nach. — Sehr schön spricht über diese Worte der h. Thomas Sum. 2. 2. quaest. 4 art. 1. c: Substantia solet dici prima inchoatio cuiuscunque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiae, quia scilicet primum, quod in nobis est de scientia, sunt huiusmodi principia et in eis virtute continetur tota scien-

tia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus. Ebenso der h. Anselmus: Res sperandae sunt gloria, beatitudo, requies, aeternitas et eiusmodi et earum substantia dicitur esse fides, quia iam facit in corde nostro per certitudinem credulitatis eas substare i. e. esse et immobiles permanere. In demselben Sinne sagt der h. Bernhard: „Der Glaube erfasset, was zuletzt kommt, die Ewigkeit selbst schließt er im Schooße ein.“ Man kann hier auch vergleichen, was der h. Verfasser oben 6, 5 von dem wahrhaft Gläubigen sagt, daß er die Verheißungen Gottes und die Kräfte der künftigen Welt koste. — Das zweite Wort, welches hier besonders in Betracht kommt, ist ἔλεγχος. Herkommend von ἐλέγχειν „überführen, an's Licht ziehen“, bezeichnet es „Ueberführung, Beweisung, Ueberzeugung.“ Die Uebersetzung der Vulgata: argumentum, „Beweis“, ist nicht genau; denn ἔλεγχος bezeichnet das, was durch das argumentum bewirkt wird. Besser also wäre convictio, womit der h. Augustinus das Wort übersetzt. Also der Glaube ist „die Ueberzeugung, die volle Gewißheit von Dingen, die nicht gesehen werden“, und diese Gewißheit, welche der Glaube in sich schließt, ist die größte, welche der Mensch hier auf Erden von Gott und göttlichen Dingen erreichen kann, eben weil sie auf die unfehlbare Auctorität Gottes sich gründet. Ebenso, wie unser h. Verfasser, spricht der h. Augustinus vom Glauben: Quid est fides? Credere quod non vides; huius fidei merces est videre, quod credis. Der Begriff von οὐ βλεπόμενα ist umfassender als der von ἐλπιζόμενα. Alles, was man mit göttlicher Hoffnung hofft, ist unsichtbar: quod enim videt quis, quid sperat? sagt der Apostel Röm. 8, 24; aber nicht umgekehrt hofft man alles Unsichtbare.

Wenngleich nun diese Worte unsers h. Verfassers keine eigentliche Definition des Glaubens im wissenschaftlichen

Sinne enthalten, sondern nur eine **Beschreibung** desselben, so sind doch alle Definitionen, die man vom christlichen Glauben geben kann, darin enthalten und kommen zuletzt darauf zurück. Der h. **Thomas** definirt hiernach den Glauben, als einen habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus. Der christliche Glaube ist also nicht ein bloßes menschliches Fürwahrhalten, durch wissenschaftliche Beweise hervorgebracht, sondern er ist ein lebendiger Herzenseindruck, er ist Kraft und Leben, von Gott geschenkt; er ist Anticipation der Zukunft und Aufnahme der lebendigen göttlichen Wahrheit in uns.

V. 2. Dieser V. bildet den Uebergang zu den folgenden Glaubensbeispielen des A. T. Das *γάρ* ist explicativ = „nämlich": „**In diesem nämlich haben die Alten ein gutes Zeugniß erhalten.**" *μαρτυρεῖσθαι* steht hier wie oft im N. T. speciell von einem **guten** Zeugnisse (vgl. 1. Tim. 5, 10. Apstg. 6, 3. 10. 22 u. a. St.) *πρεσβύτεροι* entspricht ganz dem hebräischen הַקַּדְמֹנִים „die Alten" d. i. die Vorfahren. Der Sinn ist demnach: Ein solcher Glaube, wie er eben beschrieben ist, läßt sich gerade bei den Vorvätern nachweisen, deren Glaube auf ein noch nicht Vorhandenes, auf ein Zukünftiges und Unsichtbares ging, und dieses im Keime in sich schloß.

V. 3. Bevor der Verfasser die einzelnen Glaubensbeispiele des A. T. anführt, geht er hier auf den Anfangspunkt der Geschichte überhaupt zurück, nämlich auf die Schöpfung der Welt, um an dieser zu zeigen eines Theils, daß der Glaube nothwendig, andern Theils, daß derselbe ein *ἔλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων* sei: „**Durch Glauben erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort bereitet ist, so daß nicht aus Erscheinendem das, was gesehen wird, entstanden ist.**" — In *πίστει νοοῦμεν* bezeichnet der Dativ das **Medium**, gleichsam das **Organ**, wodurch das Erkennen geschieht. Alles Lernen und Erkennen beruht zuletzt auf Glauben: addiscentem oportet credere, sagte schon **Aristoteles**. Wie der Glaube die Wurzel und das Fundament der Rechtfertigung, also die Grundlage des höhern **Lebens** ist, so ist

er auch das Fundament alles höhern Denkens, die Wurzel, aus welcher allein das wahre Erkennen von Gott und göttlichen Dingen entspringt. Die übernatürlichen Wahrheiten, die Gott uns geoffenbart hat, müssen zuerst im Glauben erfaßt und festgehalten werden; erst dann können wir durch Nachdenken in das tiefere Verständniß derselben einzudringen suchen. Credimus, ut intelligamus, sagt in diesem Sinne der h. Anselmus; und Origenes: *συνιέντες ἐκ τοῦ πιστεύειν συνίεμεν.* Die Glaubensartikel sind für das höhere Denken dasselbe, was für das niedere die logischen Denkgesetze sind. — Der Ausdruck *τοὺς αἰῶνας* steht hier wie 1, 2 in der Bedeutung von „Welt" überhaupt. Das *καθηρτίσθαι* entsprechend dem hebräischen הֵכִין schließt nicht bloß den Begriff des Schaffens, sondern auch den der zweckmäßigen Einrichtung und Anordnung in sich. Der Ausdruck *ῥήματι θεοῦ* bezieht sich auf das: „Und Gott sprach" der Schöpfungsgeschichte (1. Mos. 1), wo also die Schöpfung als durch das bloße Wort Gottes vollbracht dargestellt wird. In dem Folgenden: *εἰς τὸ μὴ... γεγονέναι* nehmen viele Interpreten und auch die Vulgata eine Umstellung mit dem *μή* vor und übersetzen, als wenn da stände *ἐκ μὴ φαινομένων*: „so daß aus Nichterscheinendem das, was gesehen wird, entstanden ist"; Vulgata: ut ex invisibilibus visibilia fierent. Unter *μὴ φαινόμενα*, invisibilia, verstehen dann diese Interpreten entweder das Nichts, als das Unsichtbare *κατ᾽ ἐξοχήν*, oder, wie Estius, das dunkle, unsichtbare Chaos, aus welchem Gott, wie 1. Mos. 1, 2 ff. beschrieben wird, die Erde und die Himmelskörper bildete. Für letztere Deutung beruft man sich auf das Verbum *κατηρθίσθαι*, welches ursprünglich „einrichten, ordnen" bezeichnet, und auf Stellen, wie Weish. 11, 18, wo es heißt, die allmächtige Hand Gottes habe die Welt gebildet *ἐξ ἀμόρφου ὕλης*, was die Vulgata durch ex materia invisa übersetzt. Allein eine solche Umstellung des *μή* ist nicht bloß willkührlich, weil durchaus unnöthig, sondern auch gegen die Grammatik. Denn sollte die Negation zu dem Particip gehören, so dürfte wohl nicht *μή*, sondern es müßte *οὐ* stehen. Wir verbinden also *μή* mit dem Infin. *γεγονέναι;* dann gestaltet sich der Sinn dieser Worte so:

Nach der Erfahrung entspringt alles Sichtbare aus Solchem, was gleichfalls in die Erscheinung fällt z. B. die Pflanzen aus Saamen und der Saamen wiederum aus Pflanzen u. s. w. Nicht so ist es aber mit der ursprünglichen Entstehung der Welt; sie ist nicht entstanden aus etwas Sichtbarem, sondern ist in die Erscheinung getreten durch das Wort Gottes. — Eine Schöpfung der Welt aus Nichts liegt also in diesen Worten gar nicht ausgesprochen, sondern es wird bloß gesagt, daß die sichtbare Welt ursprünglich nicht entstanden sei in der Weise, wie wir jetzt alles Sichtbare entstehen sehen, nämlich aus etwas Sichtbarem. Ist aber die Welt nicht entstanden aus Sichtbarem, *ἐκ φαινομένων*, so folgt, daß sie entstanden ist aus nicht Sichtbarem, *ἐξ οὐ φαινομένων*. Dieses *οὐ φαινόμενα* ist aber nicht gleichbedeutend mit *οὐκ ὄντα* = „Nichts", sondern bei den Griechen steht *φαινόμενον* im Gegensatze zu *νοούμενον*; es ist also *οὐ φαινόμενα* soviel als *νοούμενα*. Diese *νοούμενα* sind dann die ewigen Ideen Gottes von der Welt, deren Complex der sogenannte *κόσμος νοητός* ist. Dieser *κόσμος νοητός* liegt der Sinnenwelt, dem *κόσμος αἰσθητός*, zum Grunde, ist deren Urbild; alles Sichtbare ist nur ein Symbol, ein Reflex dieser ewigen Urideen Gottes. Wie nun diese unsichtbare Welt in die sichtbare übersetzt wurde durch das bloße Machtwort Gottes, das läßt sich nicht begreifen, da nach aller Erfahrung nur aus Sichtbarem Sichtbares entsteht; wir können nur im Glauben erfassen, daß es geschehen sei.

V. 4. Der h. Verfasser beginnt nun mit der Aufzählung der Glaubenshelden des A. T. nach der Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher von der Genesis an bis hinab zu den Büchern der Makkabäer. Das erste Menschenpaar übergeht er mit Stillschweigen, da dieses nicht geeignet war, als Beispiel des Glaubens aufgestellt zu werden; vielmehr eröffnet er den Reigen mit Abel. Ein ähnliches aber noch längeres Verzeichniß von Helden der Frömmigkeit finden wir im Buche Ecclesiasticus Kap. 44—50, welches mit Henoch beginnt und mit dem Hohenpriester Simon, des Onias' Sohn, schließt. „Durch Glauben brachte Abel ein besseres Opfer Gott dar, als Kain; denn

durch ihn erhielt er das Zeugniß, gerecht zu sein, indem Gott über seine Gaben Zeugniß ablegte, und durch ihn redet er auch noch nachdem er gestorben." — Der Dativ πίστει wird jedem Beispiele mit besonderm Nachdrucke vorangestellt, und kehrt noch siebzehnmal wieder. Das πλείονα heißt hier nicht „größer, copiosior", wie es Erasmus übersetzt, denn daß das Opfer Abels größer gewesen sei, als das des Kain, darüber wird in der Genesis nichts gemeldet; sondern es drückt hier den Vorzug aus, und bezeichnet soviel als „besser" (vgl. Matth. 6, 25. 12, 41). Der Grund aber, warum das Opfer Abels besser und Gott wohlgefälliger war, lag eben in seinem Glauben, so daß also πίστει eng mit πλείονα zu verbinden ist. Ueber παρά vgl. 3, 3. Das Relativ δι' ἧς kann sich grammatisch sowohl auf πίστει als auch auf θυσίαν beziehen. Allein die erstere Beziehung ist schon wegen V. 2 mit den meisten Auslegern festzuhalten. Nicht durch sein Opfer, sondern durch seinen Glauben erhielt Abel von Gott das Zeugniß, gerecht zu sein, und zwar erhielt er dies Zeugniß, „indem Gott über seine Gaben Zeugniß ablegte." Diese Worte beziehen sich ohne Zweifel auf 1. Mos. 4, 4: „Da sah der Herr (mit Wohlgefallen) auf Abel und seine Gaben; aber auf Kain und seine Gaben sah er nicht." In dieser wohlgefälligen Annahme des Opfers Abels von Seiten Gottes lag für diesen das Zeugniß, daß er gerecht sei; und gerecht war er nur durch seinen Glauben. Die LA. τῷ θεῷ, welche Lachmann nach Cod. AD* statt der gewöhnlichen τοῦ θεοῦ aufgenommen hat, gibt keinen passenden Sinn: „indem er (Abel) durch die Opfergaben Gott Zeugniß gab." Das Pronom. αὐτῆς bezieht sich ebenfalls auf πίστει: durch seinen Glauben redet Abel noch, nachdem er bereits gestorben. Bei diesen Worten hat der Verfasser ohne Zweifel die Stelle 1. Mos. 4, 10 im Auge, wo Gott zum Kain spricht: „Was hast du gethan? die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde." Indem Gott sagt, daß das Blut Abels zu ihm um Rache schreie d. i. ihn zur Strafe auffordere, drückt er dadurch zugleich sein Wohlgefallen, gleichsam seine Theilnahme an Abel aus. Dieses Wohlgefallen

Gottes an Abel hatte aber seinen Grund in dem Glauben desselben. Also durch seinen Glauben redete Abel noch nach seinem Tode. Das Präs. λαλεῖ ist gesetzt, weil im Texte das Präs. βοᾷ steht, und dient zugleich zur lebendigen Darstellung der Vergangenheit. Viele Interpreten, der h. Chrysostomus, Cornelius a Lap., Klee, verstehen das λαλεῖ von der Ermahnung zur Nachahmung im Glauben, so daß der Sinn wäre: Wegen seines Glaubens spricht Abel noch immer, selbst noch nach seinem Tode, indem er für uns als ein Vorbild des Glaubens dasteht. Allein hiernach müßte wohl ἔτι νῦν stehen, und dann ist dieser Deutung auch die Stelle 12, 24 entgegen, wo es heißt, daß das Blut Christi besser rede, als das Blut Abels, was offenbar auf das hier erwähnte Reden Abels zurückweiset. Statt λαλεῖ hat der text. recept. λαλεῖται, wornach zu übersetzen ist: „und dieses seines Glaubens wegen wird er noch immer gerühmt", παρὰ πάντων εὐφημεῖται τῶν εὐσεβῶν (Theodoret). Allein ohne Zweifel ist diese LA. falsch.

V. 5 f. „Durch Glauben ward Henoch entrückt, daß er den Tod nicht sah, und ward nicht gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte. Denn vor seiner Entrückung erhielt er das Zeugniß, Gott wohlgefallen zu haben; ohne Glauben ist es aber unmöglich wohlzugefallen; denn glauben muß, wer zu Gott hinzutritt, daß er ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird." Als zweites Glaubensbeispiel wird hier Henoch angeführt, der Siebente der Altväter. Von ihm heißt es 1. Mos. 5, 24: „Und es wandelte Henoch mit Gott, und er war nicht mehr (וְאֵינֶנּוּ LXX: καὶ οὐχ ηὑρίσκετο), weil Gott ihn weggenommen hatte (כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים, LXX: ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός)." Dem ganzen Zusammenhange nach kann das לָקַח nicht von dem natürlichen Tode gemeint sein, sondern muß von einer außerordentlichen Hinwegnahme von der Erde und Aufnahme zu Gott verstanden werden. Daß die LXX es so verstanden habe, zeigt die Uebersetzung durch μετέθηκε, und unser h. Verfasser drückt dies noch bestimmter aus durch den Zusatz: τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον. (Der Infin. mit τοῦ bezeichnet nicht bloß

die Absicht, sondern auch den Erfolg, (vgl. Luk. 24, 16. Apstg. 3, 12.) Nach der Tradition, welche bei vielen Kirchenvätern sich findet, werden Henoch und Elias in den Tagen des Antichrists wieder erscheinen, diesem Widerstand leisten und von ihm ermordet werden. Die Frage aber nach dem Orte, wohin Beide versetzt seien, weisen die Väter ab, weil die h. Schrift darüber nichts sage. Daß nun der Glaube der Grund der Entrückung des Henoch gewesen sei, zeigt der Verfasser durch einen Syllogismus. Bevor nämlich die Entrückung des Henoch erzählt wird, heißt es: „Und es wandelte Henoch mit Gott." „Mit Gott wandeln" heißt aber soviel als: „in Gemeinschaft mit Gott sein, nach seinem Wohlgefallen leben", weßhalb die LXX diese Worte geradezu mit *καὶ εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ* übersetzt. Also vor seiner Entrückung hatte Henoch das Zeugniß, daß er Gott wohlgefalle. Das erste Glied von V. 6: „Ohne Glauben ist es aber unmöglich zu gefallen" (*εὐαρεστῆσαι* scil. *τῷ θεῷ*, was die Vulgata richtig ergänzt), bildet dann den Untersatz, und der vollständige Syllogismus lautet: durch seinen Glauben ward Henoch entrückt, denn es wird in der h. Schrift Gottes Wohlgefallen als Grund seiner Entrückung angedeutet: nun aber kann Niemand Gott wohlgefallen ohne Glauben — also war der Glaube der Grund seiner Entrückung. Der Schlußsatz wird hier verschwiegen, weil er sich aus dem Vorhergehenden von selbst ergibt. In dem folgenden *πιστεῦσαι γὰρ δεῖ*... wird dann der Untersatz näher begründet: Wer Gottes Wohlgefallen erwerben will, der muß zu ihm hinzutreten d. h. sich ihm geistig nahen. Wer sich aber Gott nahen will, der muß zuerst glauben, daß er ist, also an sein Dasein glauben, und dann muß er glauben an seine Güte und Barmherzigkeit. Denn der Glaube ist von Seiten des Menschen das Band, durch welches die durch den Sündenfall abgebrochene Verbindung mit Gott wieder angeknüpft wird; er ist das Organ, durch welches wir wieder befähigt werden, die höhere Welt der Gnade in uns aufzunehmen. Daher wird mit Recht von dem Concil von Trient der Glaube die radix und das fundamentum iustificationis genannt. Dieser Glaube muß nun zunächst auf das Dasein Gottes gerichtet sein; aber dieser Glaube,

der ein bloßer Akt des Erkenntnißvermögens ist, genügt allein nicht; denn auch die Teufel haben einen solchen Glauben. Soll der Glaube uns wahrhaft mit Gott in Verbindung setzen, so muß er mit einem Verlangen zu Gott und mit einem Vertrauen auf Gott verbunden sein, mit andern Worten: auch der Wille muß sich zu Gott hinbewegen. Dies drückt der Verfasser aus durch die Worte: „und daß er denen, die ihn suchen d. i. nach ihm verlangen und sich sehnen, ein Lohnertheiler wird." In den letzten Worten liegt zugleich eine Beweisstelle für das Verdienst der guten Werke, welches bekanntlich die sogenannten Reformatoren läugneten.

V. 7. Als drittes Glaubensbeispiel wird Noe aufgeführt, der, wie 1. Mos. 6 erzählt wird, der Drohung Gottes glaubend und seinem Befehle gehorsam die Arche bauete, und durch diese sich und seine Familie aus dem allgemeinen Strafgerichte rettete. „Durch Glauben bauete Noe gemäß der Offenbarung, welche er über Dinge erhielt, die man noch nicht sah, in frommer Vorsicht die Arche zur Rettung seines Hauses, durch welche er die Welt verurtheilte, und wurde Erbe der Gerechtigkeit, die nach dem Glauben ist." Der Dativ *πίστει* ist nicht, wie Einige thun, mit *χρηματισθεὶς* zu verbinden, sondern mit dem Hauptverbum *κατεσκεύασεν*: „Im Glauben bauete Noe die Arche." Ueber *χρηματισθείς* vgl. zu 8, 5. Unter *τὰ μηδέπω βλεπόμενα* ist die bevorstehende Wasserfluth gemeint. Das Partic. *εὐλαβηθείς*, welches die Vulgata richtig durch metuens übersetzt, bezieht sich auf die Besorgniß vor dem Verderben, durch welche Noe zum Bau der Arche bestimmt ward, die aber selbst hinwieder eine Frucht seines Glaubens an die göttliche Offenbarung war. — Das Relat. *δι' ἧς* läßt eine doppelte Beziehung zu. Die griechischen Interpreten beziehen dasselbe auf *κιβωτός* und dann ergibt sich ein schöner Gegensatz: durch die Arche rettete Noe sich und die Seinigen; die Welt aber verurtheilte er dadurch, indem er nämlich dieselbe bauete dem göttlichen Befehle gemäß, ohne daß die Welt dadurch zur Besinnung und Buße geführt wurde. So auch Erasmus und Estius. Andere und unter die-

sen auch der h. Thomas, beziehen das Relativ auf *πίστει* zurück, und glauben dies thun zu müssen wegen des zweiten Gliedes *καὶ... ἐγένετο κληρονόμος*, welches die Beziehung auf *κιβωτός* nicht zuläßt. Der Sinn ist dann: Noe verurtheilte durch seinen Glauben die Welt, inwiefern ihr sündhaftes Wesen als solches gerade durch den Gegensatz seines Glaubens recht ans Licht trat. Obgleich auch dieser Sinn ganz passend ist, so ist es doch nicht nothwendig, dieser Beziehung den Vorzug zu geben. Denn das *καὶ... ἐγένετο κλ.* brauchen wir nicht von *δι' ἧς* abhängig und dem *κατέκρινε* koordinirt sein zu lassen, sondern wir können es als mit *κατεσκεύασε* parallel nehmen, so daß *πίστει* auch zu diesem letzten Gliede gehört: und er wurde eben durch diesen Glauben jener Gerechtigkeit, die allein vor Gott gilt und die nur allein aus dem Glauben entspringt, gleichsam de iure theilhaft (*ἐγένετο κληρονόμος*). Wahrscheinlich liegt in diesen Worten eine Anspielung darauf, daß Noe der Erste ist, der in der h. Schrift 1. Mos. 6, 9 צַדִּיק genannt, dem also ausdrücklich das Zeugniß des Gerechten ertheilt wird. *κόσμος* ist hier, wie häufig im N. T., die von Gott abgewichene Menschheit, und *κατακρίνειν* von dem geistigen Richteramte zu verstehen.

V. 8. Als viertes Beispiel wird der größte Glaubensheld des A. B. Abraham nebst Sara angeführt, und der Verfasser verweilt mit sichtbarer Vorliebe bei diesen großen Stammeltern des jüdischen Volkes. „Durch Glauben gehorchte, der genannt wird Abraham, daß er auszog nach dem Orte, den er zum Erbe erhalten sollte; und er zog aus ohne zu wissen, wohin er käme." — Lesen wir hier mit dem text. rec. bloß *καλούμενος* ohne Artikel, dann müssen wir übersetzen: „durch Glauben gehorchte Abraham, als er berufen ward." Allein wenn dies der Sinn sein sollte, müßte man statt des Präs. *καλούμενος* den Aorist erwarten. Besser ist also die LA. *ὁ καλούμενος*, die Lachmann aufgenommen und womit auch die Vulgata übereinstimmt: „der genannt wird Abraham d. i. Vater vieler Völker", im Gegensatze zu seinem frühern Namen Abram d. i. „hoher Vater." Der Verfasser will dann durch *ὁ καλούμενος* andeuten, daß

er gerade durch seinen gläubigen Gehorsam sich diesen bedeutsamen Namen erworben habe. — Als der Ruf Gottes an Abraham erging: „Gehe aus von deinem Vaterlande und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will", da zog dieser im gläubigen Gehorsam von Haran in Mesopotamien aus, ungewiß, wohin Gott ihn führen wolle. Erst im Terebintenhaine More bei Sichem erfuhr er, daß er am Ziele sei; dort spricht Gott zu ihm: „Dies Land will ich deinem Saamen geben" (1. Mos. 12, 1—9). Abraham folgte also ganz blindlings der Führung Gottes. — Der Indikativ ἔρχεται ist ächt griechisch.

V. 9 f. „Durch Glauben wohnte Abraham als Fremdling im Lande der Verheißung als in einem fremden, indem er in Zelten wohnte sammt Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung; denn er harrete auf die mit den Grundfesten versehene Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist." παροικεῖν entsprechend dem hebräischen גּוּר heißt als πάροικος, als Beisasse, der kein Bürgerrecht hat, sich irgendwo aufhalten. Die Construktion dieses Verbums mit εἰς ist prägnant: er kam in's Land und wohnte dort als Fremdling. Daß Abraham und nach ihm auch Isaak und Jakob in dem Lande Kanaan, welches ihm von Gott ausdrücklich als Erbtheil verheißen war, als Fremdling in Zelten, also ohne festen Wohnsitz, lebte, daß er also für die Gegenwart auf das Eigenthumsrecht dieses Landes verzichtete, dazu gehörte Glauben, gläubiges Vertrauen auf Gottes Wort. — V. 10 wird die Natur des Glaubens Abrahams näher erklärt: Abraham wohnte im gläubigen Vertrauen unstät und in wandelbaren Reisegezelten in dem ihm verheißenen Lande, weil er in dem Lande Kanaan, worin er dereinst in seinen Nachkommen feste Wohn- und Ruhesitze gründen sollte, nur ein Vorbild des wahren Landes der Ruhe, des himmlischen Jerusalem, das Gott selbst gegründet, erblickte. Auf diese unsichtbare himmlische Stadt ging zuletzt sein Glaube und seine Hoffnung, und nicht auf das sichtbare Land; sein Glaube war also ein ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

V. 11 f. „Durch den Glauben erhielt auch selbst Sara Kraft zur Gründung eines Saamens und zwar über die Jahre hinaus, da sie den treu erachtete, der die Verheißung gegeben. Daher entsprangen auch von Einem und zwar einem Erstorbenen Nachkommen wie die Sterne des Himmels an Menge und wie der Sand der zahllose am Ufer des Meeres." Die Vulgata hat: fide et ipsa Sara sterilis; dann ist der Sinn: „auch selbst Sara, obschon sie unfruchtbar war." Allein die LA. στεῖρα ist nicht hinreichend verbürgt; ohne στεῖρα aber ist der Sinn der: selbst auch Sara, von welcher man es weniger hätte erwarten sollen, zumal da sie zuerst zweifelte. — 1. Mos. Kap. 18 wird erzählt, wie Sara über die Verheißung, daß sie binnen Jahresfrist einen Sohn gebären würde, lächelte, weil sie auf ihren erstorbenen Leib blickend an der Möglichkeit der Erfüllung zweifelte. Der Herr läßt sich dann mit ihr in ein Zwiegespräch ein, rügt ihr Lachen, wiederholt nochmals aufs Bestimmteste die Verheißung und verweiset auf seine Allmacht. Nun schämt sich Sara ihres ungläubigen Lachens, und diese Schaam ist für sie der Uebergang zum Glauben. Indem sie aber gläubig in die Verheißung einging, wurde ihr erstorbener Leib, dem es nicht mehr ging „nach Weiber Weise", also παρὰ καιρὸν ἡλικίας, durch die Schöpferkraft Gottes erneuert und belebt, daß sie den verheißenen Saamen empfangen und gebären konnte. εἰς καταβολὴν σπέρματος „zur Grundlegung des Saamens" nämlich ihres Mannes d. i. zur Empfängniß desselben in sich; daher richtig, wenn auch nicht ganz genau die Vulgata: in conceptionem seminis. — V. 12. Wir lesen hier am besten nach Cod. AD*K ἐγενήθησαν mit der Vulgata: orti sunt. Der text. recept. hat ἐγεννήθησαν von γεννάω: „daher wurden von Einem erzeugt." καὶ ταῦτα = idque „und zwar." Abraham wird hier νενεκρωμένος genannt, in wiefern er von Natur nicht mehr die frische Lebenskraft hatte, welche zur Fortpflanzung des Geschlechts befähigt (vgl. Röm. 4, 19). — Die letzten Worte καθὼς τὰ ἄστρα ..., welche die große Menge dieser Nachkommenschaft Abrahams ausdrücken, spielen auf die Worte der Verheißung 1. Mos. 22, 17

an: „Ich will deinen Saamen mehren, wie die Sterne des Himmels und wie den Sand, der am Ufer des Meeres ist.“

V. 13 ff. „Im Glauben starben diese Alle, ohne die Verheißungen empfangen zu haben, sondern da sie dieselben nur von fern gesehen und begrüßt und bekannt hatten, daß sie Fremdlinge und Beisassen seien auf Erden. Denn die also sprechen, geben kund, daß sie nach einem Vaterlande suchen. Und wenn sie von demjenigen redeten, aus welchem sie ausgegangen, so hätten sie noch Zeit gehabt zurückzukehren. Nun aber ist es ein besseres, wornach sie trachten, nämlich das himmlische. Deßhalb schämt sich Gott ihrer nicht, sich als ihren Gott benennen zu lassen; denn er hat ihnen eine Stadt bereitet.“ — Hier stellt der h. Verfasser eine allgemeine Betrachtung über die Patriarchen und ihren Glauben an. *κατὰ πίστιν* „dem Glauben gemäß“ d. h. in einem diesem Glauben entsprechenden Gemüthszustande, also soviel als „im Glauben.“ Unter *οὗτοι πάντες* sind bloß die vorhergenannten Patriarchen, Abraham mit Sara, Isaak und Jakob als die Inhaber der göttlichen Verheißungen zu verstehen. Die LA. *λαβόντες* ist der von Lachmann aufgenommenen *προσδεξάμενοι* vorzuziehen. Unter *ἐπαγγελίαι*, welches Wort hier wieder, wie oft in unserm Briefe, den Gegenstand der Verheißungen bezeichnet, ist zunächst das Land Kanaan zu verstehen, dann aber und vorzüglich das messianische Reich, die *τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις* V. 10, das himmlische Jerusalem, von welchem das Land Kanaan nur ein Vorbild war. Dieses messianische Reich in seiner Vollendung, die *οἰκουμένη μέλλουσα*, sahen die Patriarchen nur von fern und begrüßten es, wie eine ferne Küste, welche der Seefahrende von Weitem erblickt und freudig begrüßt. Wir können hiermit vergleichen, was der Heiland Joh. 8, 56 sagt: „Abraham, euer Vater, hat frohlockt, daß er meinen Tag sehen werde; er sah ihn und freuete sich.“ Im Glauben anticipirten die frommen Altväter das verheißene messianische Heil dem Keime nach, wenngleich die vollständige Erfüllung der ihnen gewordenen Verheißungen noch in weiter

Ferne lag. Das messianische Reich war die eigentliche Heimath, wornach die Patriarchen sich sehnten; daher fühlten sie sich hier auf Erden als Fremdlinge und Pilgrimme. Mit den Worten ὅτι ξένοι κ. παρεπίδημοι... spielt der Verfasser an auf 1. Mos. 47, 9, wo Jakob seine Lebenszeit eine Pilgerschaft nennt: „Die Tage meiner Pilgerschaft sind 130 Jahre, wenige und böse und erreichen nicht die Tage meiner Väter, während derer sie Fremdlinge waren." Hieraus folgt, V. 14 ff., daß diejenigen, welche so sprechen, welche sich Fremdlinge und Pilger nennen, nach einem Vaterlande suchen. Denn das Gefühl, irgendwo Fremdling zu sein, setzt eine Heimath voraus; wer keine Heimath hat, ist überall zu Hause. Hätten die Patriarchen in jenen Reden, worin sie sich Fremdlinge und Beisassen nannten, an ihre irdische Heimath, aus welcher sie ausgezogen waren, an Chaldäa gedacht, so hätten sie ja dahin zurückkehren können, und ihre Sehnsucht wäre gestillt. Allein das Vaterland, wornach sie sich sehnten, war das himmlische; und deßhalb, weil sie den Himmel als ihr eigentliches Vaterland betrachteten, nannte sich auch Gott vorzugsweise ihr Gott; denn Gott hatte ihnen eine Stadt bereitet d. i. sie zu Bürgern des himmlischen Jerusalems, gleichsam zu seinen Hausgenossen bestimmt. Ohne Zweifel hat hier der Verfasser die Stelle 2. Mos. 3, 6. 15. 16 im Auge. Dort bezeichnet sich Jehova als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und befiehlt dem Moses, ihn als solchen auch den Israeliten zu bezeichnen. Wie unser göttlicher Heiland, Matth. 22, 32. Luk. 20, 37., diese Stelle zum Beweise der Unsterblichkeit gegen die Sadducäer anwendet, so auch hier unser Verfasser, wie das Folgende: „denn er hat ihnen eine Stadt bereitet", anzeigt. Der Grund nämlich, warum Gott jene Patriarchen würdigte, seinen Namen mit den ihrigen in Verbindung zu setzen, war der, daß sie unsterblich waren und Gott sie zu Bürgern seines ewigen Reiches machen wollte.

V. 17 ff. Der h. Verfasser läßt nun noch eine ganze Reihe von Glaubensbeispielen folgen und zwar hebt er zuerst V. 17—19 die Glaubensstärke Abrahams hervor, welche in der Opferung seines Sohnes Isaak sich kund gab. Auch im Briefe Jak. 2, 21 wird diese als das größte Werk Abra-

ham's dargestellt. „Durch Glauben hat Abraham, da er versucht ward, den Isaak dargebracht; und zwar den Eingeborenen brachte er dar, er, der die Verheißungen erhalten, zu dem gesagt war: „„In Isaak soll dir Saame genannt werden““, indem er bedachte, daß auch von den Todten Gott zu erwecken vermöge; weßhalb er ihn denn auch als Vorbild wiedererhielt.“ Abraham hatte bereits im Glauben Vaterland und Freundschaft verlassen und war, blindlings der Führung Gottes folgend, in ein fremdes Land gegangen. Jetzt wird er aufgefordert, seinen Sohn Isaak auf einem Berge Gott zum Brandopfer zu bringen. Es handelte sich hier nicht bloß um die Hingabe eines geliebten Sohnes, sondern dieser war zugleich der Eingeborene von seinem rechtmäßigen Weibe Sara, es war derjenige, auf den Abraham 25 Jahre gehofft und geharrt hatte, an den sich für ihn die Hoffnung einer zahlreichen Nachkommenschaft und zuletzt auch die Verheißung des Messias knüpfte. Denn es war ihm ausdrücklich gesagt worden: „In Isaak soll dir Saame genannt werden“ (1. Mos. 21, 12) d. i. die Nachkommenschaft, die als die deinige wird genannt werden, soll in Isaak ihren Stamm haben, durch Isaak von dir abstammen. Mit der Opferung dieses Sohnes verschwand also scheinbar für ihn alle Hoffnung auf Erfüllung dieser Verheißungen. Und doch sollte Abraham seinen Glauben an die Verheißungen ungeschwächt bewahren! Das war für ihn der Angelpunkt der Prüfung. Und Abraham bestand in dieser Prüfung. Er hoffte hier wie damals, wo dieser Eingeborne ihm verheißen wurde, „gegen Hoffnung auf Hoffnung“, wie Paulus, Röm. 4, 18. es schön ausdrückt, indem er wußte, daß im äußersten Falle auch eine Todtenerweckung möglich sei. Diese Zuversicht Abrahams spricht sich aus in den Worten, die er zu seinen Knechten am Fuße des Berges sprach: „Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen.“ So ist Abraham der Held des selbstverleugnenden Glaubens und für alle Zeiten ein leuchtendes Vorbild der unbedingten gläubigen Hingabe an Gott geworden. — Dunkel ist hier nur das letzte Glied des V's 19:

ὅθεν αὐτὸν κ. ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο. Einige Interpreten fassen ὅθεν als adverb. loc., welches sich bloß auf das vorhergehende ἐκ νεκρῶν beziehe, und ἐν παραβολῇ in der Bedeutung: „im Gleichnisse, gleichnißweise, quodammodo, gewissermaßen." Dann ist der Sinn: Abraham erwog, daß Gott von den Todten zu erwecken Macht habe, wie er ihn denn auch von daher gewissermaßen wiedererhielt, so daß Isaak zwar nicht wirklich vom Tode erweckt ward, aber doch seine Rettung eine Art Wiederkehr von den Todten war, da Abraham ihn schon als dem Tode anheimgegeben betrachtete. Allein dieser Gedanke wäre doch zu nüchtern. Besser fassen daher andere Interpreten das Wort παραβολή hier, wie oben 9, 9, in der Bedeutung „Vorbild" und geben den Sinn dahin an: dadurch daß Isaak von dem augenscheinlichen Tode gerettet wurde, gleichsam aus dem Tode wieder auferstand, wurde er für Abraham ein Vorbild entweder der Auferstehung überhaupt, oder speciell der Auferstehung Christi; denn darin gehen die Interpreten aus einander. Am schönsten gestaltet sich aber der Sinn, wenn wir ὅθεν als particula illativa = „quare, weßhalb", nehmen und auf den ganzen vorhergehenden Satz beziehen. Dann entsteht folgender Gedanke: In Isaak sah und liebte Abraham vor der Opferung zwar den Sohn der Gnade und Verheißung, aber auch seinen Sohn, den Sohn seiner eigenen natürlichen Zeugung. Sollte Abrahams Glaube vollendet werden, so mußte er die fleischliche Liebe zum Sohne eben so sehr verleugnen, als er bereits im Glauben Vaterland und Freundschaft dahingegeben hatte. Um aber die Verleugnung dieser fleischlichen Liebe faktisch und ohne allen Rückhalt zu bewähren, mußte er den Gegenstand dieser Liebe dahingeben. Abraham that es, erhielt aber den Sohn, den er im Herzen schon geopfert hatte, lebendig wieder. Jetzt nach der Opferung war ihm Isaak nur noch der Sohn der Verheißung, das Vorbild Christi, des von dem Vater hingeopferten und aus dem Tode erstehenden Sohnes κατ' ἐξοχήν.

V. 20 ff. „Durch Glauben segnete auch in Betreff des Zukünftigen Isaak den Jakob und den Esau. Durch Glauben segnete Jakob sterbend einen jeden der Söhne Josephs und neigte sich

gegen die Spitze seines Stabes. Durch Glauben gedachte Joseph bei seinem Ende des Auszuges der Söhne Israels und gab Befehl in Betreff seiner Gebeine.“ Hier werden nur ganz kurz Isaak, Jakob und Joseph als Glaubensbeispiele aufgestellt. Da der Segen, den Isaak, 1. Mos. 27, 27 ff. über Jakob und Esau, und den Jakob, 1. Mos. 48, 15 ff. über die beiden Söhne Josephs, Ephraim und Manasse, sprach, auf die Zukunft ging, und da ferner der Segen der Altväter kein bloßes Wünschen war, sondern ein Weissagen von dem, was dereinst kommen werde, so setzte ein solches Segnen eine Ueberzeugung der Erfüllung d. i. eben Glauben voraus. Die letzten Worte des V's 21: *καὶ προςεκύνησεν ἐπὶ τό ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ*, sind aus 1. Mos. 47, 31 genommen und buchstäblich nach der LXX citirt. Nach der jetzigen Vokalisation des hebräischen Textes heißt die Stelle: „Und er (Jakob) betete (Gott) an zu den Häupten des Lagers.“ Darnach die Vulgata: adoravit Deum conversus ad lectuli caput. Statt הַמִּטָּה, „Lager“, hat aber die LXX gelesen הַמַּטֶּה „Stab“ und *αὐτοῦ* hinzugefügt. Beziehen wir dieses *αὐτοῦ* auf Jakob, dann ist der Sinn: Jakob betete Gott an, indem er sich vor Schwäche auf seinen Stab stützte und das Gesicht auf dessen Spitze geneigt hatte. Allein man begreift nicht, was dieser so nüchterne Gedanke hier soll. Besser beziehen wir daher mit der Vulgata das *αὐτοῦ* auf Joseph. Dann ist der Sinn: Jakob schauete in seinem Sohne Joseph, dem Beherrscher Egyptens, die zukünftige Herrschaft Christi voraus und bewies seinen Glauben daran thatsächlich durch den Akt der Adoration des Stabes d. i. des Zepters desselben. — Zu V. 22 vgl. 1. Mos. 50, 24 ff. Der Glaube Josephs bestand darin, daß er auf die Verheißung des Auszugs der Israeliten aus Egypten, wie er 1. Mos. 15, 16 versprochen war, bauete, und in Rücksicht auf diese den Befehl gab, seine Gebeine mitzunehmen.

V. 23 ff. Bis V. 28 folgen nun Glaubensbeispiele aus der Geschichte Mosis von seiner Geburt bis zum Auszuge der Israeliten aus Egypten. „Durch Glauben ward Moses bei seiner Geburt drei Monate lang von

seinen Eltern verborgen, weil sie die Anmuth des Kindes sahen; und nicht fürchteten sie das Gebot des Königs. Durch Glauben verschmähete Moses, als er groß geworden, Sohn einer Pharao's-Tochter zu heißen, da er es vorzog, mit dem Volke Gottes Drangsal zu leiden, als einen augenblicklichen Genuß von der Sünde zu haben, indem er die Schmach Christi für größern Reichthum als Egyptens Schätze achtete; denn er blickte hin auf die Vergeltung. Durch Glauben verließ er Egypten, ohne den Zorn des Königs zu fürchten; denn den Unsichtbaren wie vor Augen habend hielt er standhaft aus. Durch Glauben hat er das Passah veranstaltet und die Ansprengung mit Blut, damit der Würger der Erstgeburt sie nicht antastete." Zu V. 23 vgl. 2. Mos. 2, 2 ff. Als Grund, warum die Eltern des Moses ihr Kind zu retten suchten, wird hier angegeben: „weil sie das Kind anmuthig sahen." Körperliche Schönheit wurde von den Alten sehr geschätzt und man sah darin einen Beweis der besondern Huld der Gottheit. So fanden auch die Eltern des Moses in der Anmuth des ihnen geborenen Kindes einen Beweis, daß Gott dasselbe zu etwas Hohem bestimmt habe, und in diesem Glauben faßten sie die Hoffnung, daß sie das Kind trotz der Nachstellungen des Königs würden am Leben erhalten können. Vielleicht auch nimmt, wie Estius meint, unser h. Verfasser hier Rücksicht auf eine Tradition, die sich auch beim Flav. Josephus findet, wornach dem Vater des Moses, Amram, die Bestimmung des Sohnes, der ihm werde geboren werden, im Traume soll geoffenbart sein. — Zu V. 24 f. vgl. 2. Mos. 2, 11 ff. Im festen Glauben auf die den Vätern gewordenen Verheißungen, so wenig Aussicht auf ihre Erfüllung auch vorhanden war, hielt Moses, als er herangewachsen war, sich zu seinem Volke, und verschmähete es für den Sohn einer Königstochter zu gelten. Hätte er von seinem Volke und damit zugleich von dem wahren Gott sich lossagen wollen, so hätte er das glänzendste Leben am Hofe des egyptischen Königs führen können. Unter *ἁμαρτία* ist hier die Sünde des Abfalls vom wahren Gott

durch Lossagung von der Gemeinschaft des Volkes Gottes gemeint. — V. 26. Unter ὀνειδισμὸς τοῦ χριστοῦ kann der h. Verfasser dem Zusammenhange nach nur die Leiden und Bedrückungen des Volkes Israel in Egypten verstehen; denn der ganze Ausdruck entspricht dem vorhergehenden συγκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ. Man muß sich aber hüten, daß man den Genitiv τοῦ χριστοῦ als ganz gleichbedeutend mit τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ nimmt, als wenn das Volk Israel hier geradezu Christus genannt werde; sondern τοῦ χριστοῦ ist hier vom Messias zu verstehen. Seine Deutung erhält dieser Ausdruck aus 13, 13, wo der Verfasser seine Leser ermahnt, die „Schmach Christi" zu tragen. Wie nämlich der Apostel Paulus die Leiden der Gläubigen geradezu „Leiden Christi" nennt (z. B. 2. Kor. 1, 5), weil sie seine Glieder sind, er in ihnen leidet; so nennt hier unser Verfasser die Schmach des Volkes Israel eine Schmach Christi, weil dasselbe Christum vorbildete, Christus als ewiger Logos, als Jehova, in demselben waltete. So auch Estius: Improperium Christi i. e. populi Dei Christum exspectantis, quatenus iniuria membrorum in caput redundat. — Der Lohn, auf welchen Moses blickte und um welchen er gern alle Schmach duldete, war nicht bloß der Besitz des Landes Kanaan, sondern das dem Volke Israel verheißene messianische Heil, von dem das Land Kanaan nur ein schwaches Vorbild war. — V. 27. Zweimal verließ Moses Egypten: das erste Mal nach der Ermordung des Egypters, wo er sich nach dem Lande Madian flüchtete, 2. Mos. 2, 15; das zweite Mal bei dem förmlichen Auszuge mit dem ganzen Volke, 2. Mos. 12, 37 ff. Viele der ältern Interpreten meinen nun, unser Verfasser habe bei dem κατέλιπεν Αἴγυπτον an die erste Zeit gedacht. Allein gegen diese Erklärung spricht 2. Mos. 2, 14. 15; dort wird nämlich gesagt, Moses habe sich gefürchtet, und aus Furcht vor dem Könige das Land verlassen, wohingegen es hier ausdrücklich heißt: μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τ. β. Es bleibt uns also nur übrig, das κατέλιπεν von dem Auszuge aus Egypten zu verstehen. Die Einwendung, welche man gegen diese Deutung zu machen pflegt, daß gleich im folgenden V. von dem Passahmahle die Rede ist, welches doch

dem Auszuge vorherging, ist von keinem Gewichte; denn auf eine ganz genaue chronologische Ordnung konnte es hier unserm Verfasser nicht ankommen. Auch der begründende Zusatz: *τὸν γὰρ ἀόρατον...* spricht für diese Deutung: Eben weil Moses mit solcher Zuversicht auf Gott den Unsichtbaren vertraute, als sähe er ihn, war er muthig und standhaft dem Könige gegenüber, und er zog aus mit dem Volke, ohne den Zorn des Königs, den er ahnen konnte, zu fürchten. Uebrigens liegt in den letzten Worten: „denn den Unsichtbaren wie vor Augen habend" eine Hindeutung auf die V. 1 gegebene Erklärung des Glaubens als eines *ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*. Der Glaube macht das Unsichtbare unsern geistigen Augen sichtbar, gibt uns eine ebenso feste Ueberzeugung von dem Unsichtbaren, als sähen wir es mit leiblichen Augen. — *καρτερεῖν* = אֶתְאַפַּק Jes. 42, 14 „sich halten, stark machen." — V. 28. Vgl. 2. Mos. 12, 7. 22 ff. *πάσχα* von dem aramäischen פַּסְחָא und dies von dem hebräischen פֶּסַח, „vorübergehen", bezeichnet eigentlich „das Fest des verschonenden Vorübergehens." *τὴν πρόσχυσιν τ. αἵματος*, „das Ansprengen des Blutes" nämlich an die Thürschwellen, 2. Mos. 12, 7. Statt *ὁ ὀλοθρεύων* „der Verderber" steht im Hebräischen הַמַּשְׁחִית „das Verderben." Die LXX faßte dies Wort als eigentliches Particip und übersetzte *ὁ ὀλοθρεύων*, wobei sie ohne Zweifel an einen im Dienste Gottes stehenden Engel des Verderbens dachte, vgl. 1. Paral. 21, 12. 15. Der Accusativ *τὰ πρωτότοκα* ist von dem Partic. *ὀλοθρεύων* und der Genitiv *αὐτῶν* von *θίγῃ* abhängig. Der Glaubensbeweis lag hier in dem Vertrauen des Moses auf die Verheißung Gottes, daß durch das Passahblut die jüdische Erstgeburt werde gerettet werden.

V. 29 ff. Von dem Glauben des Moses geht nun der Verfasser zu dem Glauben der Israeliten über. „Durch Glauben durchzogen sie das rothe Meer wie durch trockenes Land, während die Egypter, als sie es damit versuchten, verschlungen wurden. Durch Glauben fielen die Mauern Jericho's, nachdem sie während sieben Tage umzogen waren. Durch Glauben kam die Buhlerin Rahab nicht mit den Widerspänstigen um, da sie die Kundschafter

friedlich aufgenommen hatte.“ Zu V. 29 vgl. 2. Mos. 14, 22 ff. Darin, daß die Israeliten muthig durch die sich theilenden Wasser des rothen Meeres zogen, gab sich ihr Vertrauen auf Gott und seine wunderbare Rettung, die durch Moses ihnen verheißen war, kund. — ἐρυθρὰ θαλάσσῃ, im Hebräischen ים סוף, „Schilfmeer.“ Der Ursprung der Benennung „rothes Meer“ ist streitig und war dies schon bei den Alten. Einige leiten den Namen ab von den rothgefleckten Blättern des darauf schwimmenden Meergrases; Andere von einem alten Könige Erythra; noch Andere nehmen „rothes Meer“ für „Südmeer“, da die Dichter die heiße Zone roth (rubens) d. i. glühend nennen. — ἧς bezieht sich auf θαλάσσα: „indem sie den Versuch mit dem Meere machten.“ Die Vulgata bezieht das Relativ auf den ganzen vorhergehenden Satz: quod experti Aegypti... Zu V. 30 vgl. Jos. 6, 5 ff. Der Glaube der Israeliten an das Wort, welches der Herr zu Josue sprach, und an die wirksame Kraft desselben, machte die Mauern von Jericho fallen, nicht der siebenmalige Umzug und der Posaunenschall. — V. 31. Vgl. Jos. 6, 17 ff. Von dem allgemeinen Verderben, dem die Stadt Jericho geweiht wurde, blieb auf Anordnung des Josue nur die Buhlerin Rahab verschont, weil diese die israelitischen Kundschafter bei sich beherbergt und selbst mit eigener Gefahr für ihre Sicherheit gesorgt hatte. Diese Handlungsweise gründete sich aber im Glauben d. i. im Vertrauen auf den Erfolg der Sache des Volkes Israel und folglich auf die Macht des von ihnen verehrten wahren Gottes. — Nach Matth. 1, 5 heirathete diese Rahab den Salmon und wurde dadurch Ahnfrau Davids. Wenn es von ihr Jak. 2, 25 heißt, daß sie „durch ihre Werke gerechtfertiget wurde“, so liegt diesem Ausspruche natürlich die Voraussetzung zu Grunde, daß sie nach ihrer Aufnahme in die israelitische Gemeinde ihren bisherigen Wandel geändert habe. — Die Bewohner Jericho's werden hier „Widerspänstige“ genannt, weil sie ihre Thore vor dem Volke Israels verschlossen, obgleich sie von den Wundern des Gottes, den Israel verehrte, gehört hatten.

V. 32 ff. Um seine Leser nicht zu ermüden, geht der h. Verfasser jetzt mit rhetorischer Wendung dazu über, von

den folgenden Glaubensbeispielen nur im Allgemeineu zu reden: „Und was soll ich noch mehr sagen? Denn fehlen würde mir die Zeit, wenn ich erzählen wollte von Gedeon, Barak, Samson, Jephte und David und Samuel und den Propheten; welche durch Glauben Reiche bezwangen, Gerechtigkeit übten, Verheißungen erlangten, Löwenrachen verstopften, Feuersgewalt auslöschten, Schwertesschärfe entgingen, aus Schwachheit erstarkten, Helden wurden im Kampfe, der Fremden Lager zum Weichen brachten. Es erhielten Weiber durch Auferstehung ihre Todten zurück; Andere aber wurden auf die Folter gespannt, indem sie die Befreiung nicht annahmen, um einer bessern Auferstehung theilhaftig zu werden; Andere aber erfuhren Verhöhnungen und Geißel, außerdem Bande und Gefängniß, wurden gesteinigt, zersägt, versucht, durch's Schwert ermordet, gingen in Pelzen umher, in Ziegenfellen, Mangel leidend, Trübsal und Ungemach, sie, deren die Welt nicht werth war, in Wüsten umherirrend und auf Bergen und in Höhlen und Erdklüften." In der Aufzählung der Glaubenshelden V. 32 wird nicht genau die Zeitfolge beobachtet; denn Barak steht hier nach Gedeon, Samson vor Jephte und David vor Samuel. Letzteres ist wohl deßhalb geschehen, damit Samuel neben den Propheten zu stehen käme, da er die Reihe der eigentlichen Propheten eröffnete. Wie und worin diese Genannten und andere Fromme des A. B. ihren Glauben bewiesen haben, sagt der h. Verfasser in den folgenden VV., aber nur ganz allgemein, indem er es seinen Lesern als Kennern des A. T. überläßt, die Anwendung davon auf Einzelne selbst zu machen. — V. 33. Das Erste: „welche durch Glauben Reiche bezwangen" paßt sowohl auf die genannten Richter, als auch besonders auf David; das „Gerechtigkeit übten" findet schöne Anwendung auf Samuel; vgl. 1. Kön. 12, 3 ff., wo ihm ganz Israel bei der Abtretung des Richteramtes das Zeugniß gibt: „du hast uns keine Gewalt noch Unrecht gethan, noch von Jemandes Hand et-

was angenommen." Das *ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν* kann heißen „Verheißungen erhielten", und dann hat der Verfasser bei diesem Ausdrucke wohl hauptsächlich die Propheten des A. B. im Auge; es kann aber auch heißen: „der Verheißungen d. i. des Gegenstandes der Verheißungen theilhaft wurden", und dann kann der Verfasser dabei an die Verheißung des Königthums an David denken. Allein wegen V. 13 und V. 39 ist die erstere Erklärung vorzuziehen. Das „Löwenrachen verstopften" kann sich auf die Geschichte Daniels in der Löwengrube, Dan. 6, 17, aber auch auf die Geschichte Samsons, Richter 14, 6, oder Davids, 2. Kön. 17, 34 ff., beziehen. — V. 34. Das *ἔσβεσαν δύναμιν πυρός* bezieht sich ohne Zweifel auf die drei Freunde Daniels im Feuerofen, Dan. 3, 27. — *ἔφυγον στόματα μαχαίρας* kann auf David, 1. Kön. 18, 11; 19, 10; 21, 10, aber auch auf Elias, 3. Kön. 19, und Elisäus, 4. Kön. 6, gehen. *στόμα μαχαίρας* entspricht dem hebräischen פִּי חֶרֶב. — Versteht man bei *ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας* unter *ἀσθένεια* Schwachheit, so kann man an die Geschichte Samsons, Richt. 16, 19. 30, denken; versteht man aber Krankheit darunter, so wird man an die Geschichte des Königs Ezechias 4. Kön. 20 erinnert. Das Folgende: „welche Helden wurden im Kampfe" wird von Theodoret auf die Makkabäer bezogen, paßt aber ebenso gut auch auf die Richter und auf David und seine Helden. *παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων* paßt auf Gedeon, der mit 300 Mann das Lager der Madianiter angriff und schlug, Richt. 7; es kann aber auch auf Jonathas gehen, der bloß von seinem Schildknappen begleitet das Lager der Philister verwirrte, 1. Kön. 14. *ἀλλότριοι* häufig von fremden Völkern mit dem Nebenbegriffe des Feindseligen auch bei den Profanen. *ἔκλιναν* gerade das lateinische inclinare aciem. — V. 35. Bei den Weibern, die durch Auferstehung ihre Todten d. i. ihre gestorbenen Söhne, wiedererhielten, denkt der h. Verfasser ohne Zweifel an die Wittwe zu Sarepta, 3. Kön. 17, 17, und an die Sunamitin, 4. Kön. 4, 17 ff., deren Söhne durch Elias und Elisäus auferweckt wurden. Die LA. *γυναῖκας*, welche Lachmann aufgenommen, gibt keinen Sinn. — Ist nun

bisher die Rede gewesen von Solchen, welche durch ihren Glauben äußern Erfolg hatten, so beginnt jetzt der h. Verfasser von Solchen zu sprechen, die ihren Glauben in Leiden und Verfolgungen bewährten. *τυμπανίζειν* kommt her von *τύμπανον*, welches zunächst eine „Pauke", dann aber auch eine Maschine bezeichnet, auf welche der Unglückliche gleich dem Felle einer Pauke ausgespannt und geschlagen wurde. Daher hat die Vulgata richtig übersetzt: distenti sunt. Der Verfasser denkt hier vorzüglich an den Martyrtod Eleazars durch das *τύμπανον*, 2. Makkab. 6, 18—31. Bei dem folgenden *οὐ προσδεξάμενοι* — *τύχωσιν* hat dann der Verfasser die sieben makkabäischen Brüder im Auge, welche nebst ihrer Mutter nach dem Beispiele Eleazars als Martyrer starben, obgleich ihnen vom Könige Befreiung angeboten wurde, wenn sie seinem Willen gemäß gesetzwidrige Speisen genießen, ja nur den Schein annehmen wollten, als genössen sie solche, 2. Makk. 7. Dort wird V. 9—14 ausdrücklich erwähnt, daß sie zum Lohne für ihr Martyrthum die Auferstehung erwarteten. Auch das Folgende V. 36: „Andere aber erfuhren Verhöhnungen und Geißel" bezieht sich wohl hauptsächlich auf die sieben makkabäischen Brüder, deren Todesmarter 2. Makk. 7, 1 ausdrücklich als Geißelung und 7, 7 als *ἐμπαιγμός* d. i. muthwillige Marter bezeichnet wird. — Bei *δεσμῶν* und *φυλακῆς* ist wohl an die Gefangenschaft des Jeremias als die berühmteste unter denen, welche die Propheten erlitten, zu denken. Auch das V. 37 folgende *ἐλιθάσθησαν* kann auf denselben gehen, da Jeremias nach der Tradition gesteinigt wurde; jedoch paßt es auch auf Zacharias, den Sohn des Jojada nach 2. Paral. 24, 20, vgl. Matth. 23, 35. *ἐπρίσθησαν* bezieht sich ohne Zweifel auf den Tod des Propheten Jesaias, der nach der Tradition, wie sie sich auch bei Justin. M., Origenes, Epiphanius findet, zersägt wurde. Die Strafe der Zersägung kommt auch sonst bei den Alten vor. Das folgende *ἐπειράσθησαν* ist zwar äußerlich hinlänglich verbürgt, auch die Vulgata hat es gelesen; allein es paßt nicht in den Zusammenhang. Denn der Ausdruck „sie wurden versucht" spricht einen ganz allgemeinen Begriff aus, während vorher und nachher specielle

Todesarten erwähnt sind, und ist hier durchaus matt. Daher wollte schon Erasmus das Wort ganz gestrichen wissen; und in der That ist es nicht unwahrscheinlich, was Estius meint, daß ἐπειράσθησαν ursprünglich eine Randglosse Solcher war, die das ἐπρίσθησαν nicht verstanden, und sich dann später in den Text einschlich. Andere korrigiren ἐπειράσθησαν in ἐπυρασθησαν „sie wurden verbrannt", da durch Versehen der Abschreiber leicht υ in ει konnte verwandelt werden. Dies wäre nicht unpassend und bezöge sich dann auf die Verbrennung der makkabäischen Brüder oder auf 2. Makk. 6, 11, wo erzählt wird, wie Philippus mehrere Juden, die sich in einer Höhle zur heimlichen Feier des Sabbaths versammelt hatten, verbrannte. — Zu ἐν φόνῳ μαχαίρης (לְפִי חָרֶב) ἀπέθανον vgl. Jerem. 26, 23, wo ausdrücklich der Prophet Urias als durch's Schwert ermordet genannt wird. Auch kann man dies auf 3. Kön. 19, 10 beziehen, wo Elias zu Jehova sagt: „Deine Propheten tödteten sie mit dem Schwerte." — Zu dem περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν ist zu bemerken, daß Schaaf- und Ziegenpelze im Oriente die Kleidung der armen Leute, ganz besonders aber der Propheten bildeten, wie wir aus Zach. 13, 4 ersehen. Auch Elias trug nach 3. Kön. 19, 13 eine μελωτή, die nachher Elisäus von ihm erbte. Die drei folgenden Participia, ὑστερούμενοι... bilden einen Klimax. — V. 38. Zu dem ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος bemerkt treffend Estius: Qui tot malis undique pressi et omnibus exosi sic vagabantur, ut inter homines locum vix invenirent, videri poterant a Deo deserti et hac communi luce indigni. Verum Apostolus id retorquet in contrarium, cum dicit mundum non fuisse dignum, qui eos haberet. Die Propheten sollten das Salz der Erde, das Licht der Welt sein; aber die Welt d. i. die von Gott getrennte und der Sünde hingegebene Menschheit stieß sie von sich, so daß sie in Wüsten umherirren und in Höhlen und Klüften sich verbergen mußten, und zeigte sich so ihrer nicht würdig. Nach 3. Kön. 18, 4 verbarg Abdias hundert Propheten vor Achab in Höhlen; nach 3. Kön. 19, 4. 8 irrte Elias in der Wüste

umher, um dem Zorne der Jezabel zu entgehen und verbarg sich in Klüften.

V. 39 f. „Und diese Alle, die durch den Glauben Zeugniß empfangen, haben die Verheißungen nicht überkommen, indem Gott für uns Besseres angeordnet hat, auf daß sie nicht ohne uns zur Vollendung kämen." Unter *οὗτοι πάντες* sind die von V. 4 an Genannten zu verstehen. Hier wie V. 13 heißt es von den gläubigen Altvätern, sie hätten die Verheißungen d. i. den Gegenstand der Verheißungen nicht erhalten, sondern diesen nur gleichsam aus der Ferne geschaut. Alle Verheißungen des A. B. koncentrirten sich nämlich zuletzt auf einen Gegenstand, auf das messianische Reich; dieses war das Ziel aller Verheißung und der heißesten Sehnsucht der alttestamentlichen Frommen. — V. 40 gibt dann den Grund an, warum Gott die Frommen des A. B. während ihres Lebens nicht zu diesem Ziele ihrer Sehnsucht habe gelangen lassen: „indem Gott für uns im Vergleich mit den Altvätern etwas Besseres vorausersehen" d. i. beschlossen, angeordnet hat. Jene sehnten sich nach der Ankunft des Messias und nach seinem Reiche, uns aber ist Christus bereits erschienen, wir stehen mitten in seinem Reiche, seiner Kirche. Gott hat also für uns etwas Besseres angeordnet dadurch, daß er unser Leben in die messianische Zeit hat fallen lassen; und er hat dies gethan in der Absicht, „damit sie, die Frommen des A. B., nicht ohne uns vollendet würden." Das Wort *τελειοῦσθαι* hat in unserm Briefe eine weite Bedeutung; es bezeichnet häufig bloß die innere Vollendung des Menschen, welche in der Rechtfertigung eintritt. In diesem Sinne ist das Wort zu nehmen, wenn der Verfasser unten 12, 23 die frommen Altväter *δίκαιοι τετελειωμένοι* nennt. Zu dieser innern Vollendung, zur Rechtfertigung gelangten die Väter durch den Glauben an den künftigen Erlöser. Dann bezeichnet der Terminus auch die innere und äußere Vollendung des Menschen zugleich. Diese tritt aber erst ein bei der Wiedererscheinung Christi, bei der Auferstehung der Leiber. Dann geht auch der Leib des Menschen in die Erlösung ein und kommt somit der ganze Mensch mit Seele

und Leib zu seinem eigentlichen τέλος, zur Vereinigung mit Gott. In dieser umfassendern Bedeutung ist das Wort τελειοῦσθαι hier zu nehmen. Wäre nun diese Vollendung, also die Auferstehung der Todten und damit das Ende der jetzigen Welt schon in den Zeiten der Voreltern eingetreten, so wären wir gar nicht geboren, mithin wären jene „ohne uns" zu ihrem Heile gelangt. Nun aber ist die Erfüllung der Verheißung Gottes nach Gottes gütigem Rathschlusse so spät eingetreten und auch uns zu Theile geworden, damit wir Alle, die frommen Väter mit uns, und wir mit ihnen, zur Vollendung gelangen.

§. 12. Ermahnung zur Geduld im Leiden, zum Eifer und zur Standhaftigkeit im Glauben.

12, 1 — 29.

V. 1 ff. Am Schlusse des vorigen Kapitels hat der h. Verfasser Beispiele der gläubigen Geduld aus dem A. T. angeführt. Auf diese Beispiele, besonders auf das Vorbild Christi verweiset er jetzt seine Leser, um sie zu gleicher Geduld und Standhaftigkeit zu ermuntern: „Demnach nun lasset auch uns, da wir eine solche Wolke von Zeugen um uns herum haben, ablegen alle Last und die uns andrängende Sünde, und mit Ausdauer den uns vorliegenden Kampf laufen, indem wir hinblicken auf den Vorgänger und Vollender des Glaubens, Jesum, welcher statt der ihm vorliegenden Freude das Kreuz erduldete, der Schande nicht achtend, und sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat. Betrachtet nämlich ihn, der so großen Widerspruch gegen sich erduldet hat von den Sündern, damit ihr nicht ermattet, an eurer Seele erschlaffend." Der ganzen Ausdrucksweise liegt hier das dem Apostel Paulus so geläufige Bild vom Wettkampfe zum Grunde. Das Leben des Christen ist ein Wettkampf, diese Erde die Rennbahn; als Zuschauer und Zeugen unsers Kampfes sitzt rings um uns her eine Schaar von Glaubenshelden, die früher dieselbe Bahn durchliefen, jetzt aber vom Himmel

her ihre Augen auf uns richten und uns zum Kampfe ermuntern. Wie nun der Kämpfer in der Rennbahn alle unnöthige Last (ὄγκος), alles was ihn hindert, ablegt, so sollen auch wir uns alles dessen entäußern, was uns in diesem geistigen Kampfe aufhalten und die Erreichung des Zieles erschweren würde, z. B. übermäßige irdische Sorgen. Das größte Hinderniß in diesem Kampfe ist aber die Sünde, die hier als ein knapp anliegendes (εὐπερίστατον) und somit im Laufe hinderndes Gewand betrachtet wird, das wir also zuvor ablegen (ἀποθέμενοι) müssen. — Der Ausdruck νέφος und nubes wird auch bei griechischen und römischen Prosaikern von einer großen dichten Menschenmenge gebraucht, z. B. nubes peditum equitumque beim Livius. — τρέχειν ἀγῶνα nach Analogie von τρέχειν δρόμον: „im Kampfe laufen." — V. 2. Der h. Verfasser nennt hier Christum „den ἀρχηγός und Vollender des Glaubens", entweder weil Christus durch seine Gnade den Glauben in uns wirkt und ihn zur Vollendung d. i. zum Schauen führt, oder weil er als Mensch durch sein gläubiges Vertrauen auf seinen himmlischen Vater das vollendetste Muster für unsern Glauben geworden ist. Die letztere Fassung paßt am besten zum ganzen Zusammenhange; denn Christus soll uns hier als Muster zu unserer Ermunterung vorgestellt werden. Hiernach müssen wir aber ἀρχηγός nicht mit „Anfänger", sondern mit „Vorgänger" übersetzen, und πίστις in dem Sinne von „Geduld, Vertrauen, fiducia" fassen. Denn von Christo kann man nicht sagen, daß er im eigentlichen Sinne Glauben gehabt, da er auch als Mensch immer in der visio beatifica war. Dann ist der Sinn: Um uns in dem Glaubenskampfe zu ermuthigen, wollen wir hinblicken auf Christum, der unser Vorgänger in diesem Kampfe geworden, der auch diese Bahn durchlaufen hat, und der jetzt der Kampfrichter ist und unsern Glaubenssieg belohnen wird. Das Folgende ὅς ἀντὶ τῆς προκ... dient dann zur nähern Erläuterung des πίστεως ἀρχηγὸς κ. τελειωτής. Christus hätte ein freudenvolles irdisches Leben führen können, aber statt der Freude wählte er das Kreuz und achtete der Schande nicht, welche im Alterthume an den Kreuzestod geknüpft war.

Durch sein geduldiges Leiden erwarb er dann sich d. i. seiner Menschheit als Siegespreis das Sitzen zur Rechten des Thrones Gottes d. i. die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung, und er theilt jetzt als βραβευτής an uns die Siegespreise aus. — Die Vulgata hat: qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, statt: qui pro proposito sibi gaudio... Nach dieser Uebersetzung erklären dann die lateinischen Interpreten: „welcher für die ihm (als Belohnung) vorgesetzte Freude d. i. um diese Freude zu erlangen, das Kreuz erduldete." Richtig bemerkt aber über diese Erklärung Estius: etsi doctrina verissima sit, Christum cum spe ac desiderio gaudii coelestis crucem subiisse (non enim nobis solum, sed et sibi sua passione coelestem gloriam promeruit), non tamen id arbitror hoc loco significatum. Die Auslassung dieser Präposition pro ist wahrscheinlich nur ein Schreibfehler, entstanden aus dem folgenden proposito. — V. 3. Das γάρ ist hier explikativ und bezieht sich auf die folgende Anwendung: ἵνα μὴ κάμητε. Das Bild vom Wettkampfe ist auch hier noch beibehalten. Auf Christum, unsern Vorgänger im Kampfe, der so Vieles von den Sündern zu erdulden hatte, sollen wir blicken, damit wir, wenn wir um unsers Glaubens willen Aehnliches von der Welt zu erdulden haben, in dem Glaubenskampfe nicht ermatten und den Muth sinken lassen. Der Dativ ταῖς ψυχαῖς ist mit dem Particip ἐκλυόμενοι und nicht mit κάμητε zu verbinden: animis vestris deficientes. Vulg.

V. 4 ff. Hat der h. Verfasser im Vorhergehenden seine Leser auf das Beispiel Christi hingewiesen, um sie zur muthigen Ertragung der Leiden zu ermuntern, so stellt er ihnen jetzt den Zweck der Leiden dar. Alle Leiden und Drangsale soll der Christ als von Gott geschickt annehmen; in der Hand Gottes dienen die Widerwärtigkeiten zu unserer Erziehung und Heranbildung für die ewige Seligkeit. Der Gedanke, daß Gott es ist, der uns die Leiden zuschickt, und daß er sie uns aus Liebe zu unserm Heile zuschickt, ist der tröstlichste und erhebendste in allen Bedrängnissen dieses Lebens. „Noch habt ihr nicht bis aufs Blut widerstanden in eurem Kampfe wider die Sünde,

und ihr habt den Zuspruch vergessen, der mit euch als Kindern redet? „„Mein Sohn, verschmähe nicht die Züchtigung des Herrn, und verzage nicht, wenn du von ihm gestraft wirst. Denn, wen der Herr liebt, den züchtiget er, und er geißelt jeglichen Sohn, den er annimmt."" — Den Worten V. 4 liegt das Bild von einem ernstlichen Faustkampfe, wobei es bis aufs Blut kommt, zu Grunde. Die Sünde wird als Gegner personificirt, welcher seine Angriffe wider uns richtet, und mit dem wir einen schweren Kampf zu bestehen haben. — V. 5. 6. Die Worte: *καὶ ἐκλέλησθε — διαλέγεται* lesen wir am besten mit Lachmann als Frage. *ἥτις ὑμῖν*... d. i. welcher Zuspruch in so liebevoller und tröstlicher Weise wie ein Vater mit seinen Kindern über ihre Klagen gleichsam Unterredung hält (*διαλέγεται*). Das *ὥς υἱοῖς* bezieht sich nicht blos auf die Anrede *υἱέ*, sondern auf den ganzen Inhalt des folgenden Ausspruches. Die Stelle ist genommen aus Sprüchw. 3, 11 ff. Dort bilden diese Worte eine Anrede des Weisen an seine Leser; unser h. Verfasser nimmt sie als einen Zuspruch Gottes an die Gläubigen. Genau nach dem hebräischen Texte heißt die Stelle: „Die Zucht des Herrn, mein Sohn! verachte nicht, und nicht verdrieße seine Strafe dich: denn welchen der Herr liebt, den strafet er, und wie ein Vater den Sohn, den er gerne hat." Unser Verfasser folgt hier, wie gewöhnlich, der Uebersetzung der LXX, welche in dem letzten Hemistiche abweicht. Statt des כְאָב, „wie ein Vater", unserer jetzigen masoretischen Punktation, las die LXX כֵּאֵב „wehe thun, geißeln", und übersetzte: *μαστιγοῖ*.

V. 7 f. „Harret aus bei der Züchtigung! Wie gegen seine Söhne so erweiset sich Gott gegen euch; denn wo ist ein Sohn, den ein Vater nicht züchtiget? Wenn ihr aber ohne Züchtigung seid, deren Alle theilhaftig geworden sind, so seid ihr ja Bastarde und nicht Söhne." Die am meisten verbürgte LA. ist: *εἰς παιδείαν ὑπομένετε*, welche Lachmann aufgenommen und womit die Vulgata (in disciplina perseverate) übereinstimmt. Wegen des Gegensatzes V. 8

ziehen Viele die LA. *εἰ παιδείαν ὑπομ.* vor: „Wenn ihr Züchtigung erduldet, so erweiset sich Gott gegen euch, wie gegen seine Söhne." Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten derselbe. Leiden und Drangsale sind also das beste Zeichen der Kindschaft Gottes; denn dadurch, daß Gott uns Leiden schickt oder zuläßt, daß uns von Andern Leiden zugefügt werden, zeigt er, daß er uns läutern und von den Schlacken der Sünde, wie in einem Glutofen, reinigen will. Nach dem Sündenfalle ist der Weg des Kreuzes der einzige, der zum Heile führt; wollen wir also Söhne Gottes werden, so müssen wir denselben dornenvollen Pfad wandeln, den sein eingeborner Sohn gewandelt ist. Ohne Leiden sind wir gleichsam Bastarde, uneheliche Kinder, welche in der Regel des Segens der Erziehung beraubt sind.

V. 9. *εἶτα* dient zur Einführung eines neuen Arguments: „Sodann, die Väter unsers Fleisches hatten wir zu Züchtigern und scheueten sie; sollten wir nicht vielmehr dem Vater der Geister uns unterwerfen und so leben?" Der Sinn ergibt sich leicht: Wenn wir, will der h. Verfasser sagen, in unserer Jugend die Züchtigung unserer leiblichen Väter aus Ehrfurcht gegen sie geduldig annahmen, um wieviel mehr müssen wir da nicht die Züchtigung unsers geistlichen Vaters, Gottes, geduldig annehmen, die uns zum wahren, ewigen Leben führen soll. Gott wird hier der „Vater der Geister" im Gegensatze zu den „Vätern des Fleisches" genannt, weil er das wahre Leben in uns wirkt und durch seine Erziehung in uns fortbildet. Daß dieser Ausdruck so gefaßt werden müsse, zeigt der Zusatz *καὶ ζήσομεν*, unter welchem wir das wahre geistige Leben zu verstehen haben, und das *εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ* V. 10. So auch Theodoret: *πατέρα τῶν πνευμάτων τὸν πνευματικὸν πατέρα κέκληκεν, ὡς τῶν πνευματικῶν χαρίσματων πηγήν.* Andere, z. B. Estius, fassen den Ausdruck *πατὴρ τῶν πνευμάτων* in dem Sinne von creator animorum, und wollen dann hier eine Beweisstelle für den Kreatianismus und gegen den Traducianismus finden; aber mit Unrecht.

V. 10 f. „Denn jene züchtigten für wenige Tage nach ihrem Gutdünken; dieser hingegen

zum Frommen, um an seiner Heiligkeit Theil zu nehmen. Jegliche Züchtigung aber scheint für die Gegenwart nicht erfreuend zu sein, sondern betrübend; hinterher aber gewährt sie den durch sie Geübten die freudenreiche Frucht der Gerechtigkeit." Hier wird zunächst der Zucht der leiblichen Eltern die Zucht Gottes gegenübergestellt und der Grund angegeben, warum die Zucht des Letztern vorzüglicher sei, als die der Erstern. Die leiblichen Eltern züchtigen a) πρὸς ὀλίγας ἡμέρας. Nehmen wir hier die Präpos. πρός als Zeitbestimmung, dann ist der Sinn: die kurze Zeit der Kinderjahre hindurch. Besser ist es aber, wenn wir diese Präposition als Bezeichnung der Rücksicht, des Endzweckes fassen; dann müssen die ὀλίγαι ἡμέραι auf die Lebenstage bezogen werden, und πρὸς ὀλίγας ἡμ. bildet einen schönen Gegensatz zu dem Folgenden: εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ. So gefaßt ergibt sich der Sinn: die Zucht der leiblichen Eltern bezieht sich nur auf die wenigen Tage des irdischen Lebens, hat nur diese im Auge; die Zucht Gottes bezweckt aber das ewige Leben. Denn die Theilnahme an Gottes Heiligkeit ist eben das ewige Leben. Die leiblichen Eltern züchtigen b) κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς, „nach ihrem Gutdünken", also theils mit Irrthum und Vorurtheil, theils mit selbstsüchtigen Absichten, mithin nicht immer zu unserm Besten, sondern vielleicht oft zu unserm Nachtheil; Gott aber züchtigt immer πρὸς τὸ συμφέρον, „zum Frommen" d. i. zu unserm wahren Besten, weil in seiner Zucht Liebe mit Weisheit gepaart ist, er unser wahres Beste kennt und will. — V. 11. Jede Zucht, die menschliche sowohl als die göttliche, thut zwar an und für sich betrachtet wehe; aber sieht man auf die Wirkung, so bringt die göttliche Zucht die friedliche Frucht der Gerechtigkeit. δικαιοσύνη ist hier nicht von der ersten Rechtfertigung, sondern von der fortschreitenden innern Rechtfertigung und Heiligung vor Gott zu verstehen. Auch im geistigen Leben gilt: si vis pacem, para bellum. Nur durch Kampf und Leiden wird der Mensch von den Schlacken der Sünde immer mehr geläutert und gereiniget. Die Wirkung dieser innern Heiligung ist aber der innere Friede, jener

Friede, den die Welt nicht geben und nicht nehmen kann. Daher heißt es hier: die friedliche d. i. den Frieden mit sich führende Frucht der Gerechtigkeit.

V. 12 f. „Darum richtet wieder auf die lassen Hände und die erschlafften Kniee, und machet gerade Gleise mit euren Füßen, damit nicht das Hinkende abbiege, sondern vielmehr geheilt werde." Mit *διό* knüpft der Verfasser diese Ermahnung enge an das vorher Gesagte an: deshalb, weil Leiden nur zur heilsamen Zucht von Gott verhängt werden und diese Zucht so herrliche Früchte trägt, verliert euren Muth nicht, sondern ermannet euch, wenn vielleicht schon Manche unter den Trübsalen muthlos geworden sind. Das Bild vom Wettkampfe liegt auch hier noch zu Grunde; zugleich spielt aber der Verfasser an auf Jes. 35, 3: „Stärket lasse Hände und befestiget wankende Kniee." — V. 13. In den ersten Worten: „Machet gerade Gleise mit euren Füßen" d. i. schreitet in dem Bekenntnisse eures Glaubens muthig auf geradem Wege zum Ziele vorwärts, ohne rechts oder links abzubiegen, liegt eine Anspielung auf Sprüchw. 4, 26, wo es nach der Uebersetzung der LXX heißt: *ὀρθὰς τροχιὰς ποίει σοῖς ποσί.* — Zu *τὸ χωλόν* haben Einige *μέλος* ergänzt und *ἐκτρέπεσθαι* in der Bedeutung „verrenkt werden" genommen: „damit nicht das lahme Glied (vollends) verrenkt werde." Besser aber faßt die Vulgata das Neutrum als Masculinum: ut non claudicans quis erret. *τὸ χωλόν*, „das Hinkende", bezeichnet dann den im Glauben Schwachen und Wankenden. Dieser soll durch die Festigkeit der übrigen Gläubigen von seiner Schwachheit geheilt werden, damit er nicht gänzlich vom Wege des Glaubens abirre. Zu *τὸ χωλόν* vgl. 3. Kön. 18, 21, wo der Prophet Elias spricht: „Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten?" d. i. seid ihr schwankend zwischen Jehova- und Baaldienst.

V. 14. Von jetzt an, wo der h. Verfasser mit seinem Schreiben sichtbar zum Schlusse eilt, stehen die einzelnen Ermahnungen mehr abgerissen für sich da. Daher fehlen dann auch häufig die Verbindungspartikeln. „Dem Frieden trachtet nach mit Allen und der Heiligung, ohne welche Niemand den Herrn schauen wird,

indem ihr darauf Acht habet, daß nicht Jemand die Gnade Gottes verscherzend, daß nicht irgend eine Wurzel der Bitterkeit aufschießend Unruhe stifte und durch sie Viele verunreiniget werden; daß nicht Jemand ein Unzüchtiger sei oder ein Verachter des Heiligen, wie Esau, der für Eine Speise seine Erstgeburt verkaufte. Denn ihr wisset, daß er auch hernach, als er den Segen erben wollte, abgewiesen ward (denn er fand zur Sinnesänderung keinen Raum mehr), obwohl er mit Thränen ihn verlangte." Also Frieden sollen sie zu halten suchen und zwar mit Allen, also auch mit den Ungläubigen. Ebenso ermahnt der Apostel Röm. 12, 18: „Soviel an euch liegt, habet Frieden mit allen Menschen." Auf innere Heiligung sollen sie eifrig bedacht sein, ohne welche, fährt der Verfasser fort, „Niemand den Herrn schauen wird." Mit diesen Worten deutet er hin auf den Ausspruch unsers Heilandes Matth. 5, 8: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Nur wenn das innere Auge des Geistes nicht getrübt ist durch Sünde, vermag der Mensch Gott zu sehen, hier auf Erden im Glauben, dort durch Schauen von Angesicht zu Angesicht. — V. 15 ff. Das hier Gesagte dient nur zur nähern Erläuterung des vorhergehenden V's. Frieden und Eintracht sollen die Gläubigen bewahren, gegenseitig auf ihre Heiligung hinarbeiten, damit „Keiner hinter der Gnade Gottes zurückbleibe" d. i. diese verscherze, ihr nicht entspreche. Unter *χάρις* haben wir hier dem ganzen Zusammenhange nach die Gnade des christlichen Glaubens zu verstehen. Sie sollen darauf achten, daß nicht im Schooße der Gemeinde irgend Bitterkeit, Haß, Neid, Zwietracht und dergleichen sich einniste und Unruhe verursache. Das *μή τις ῥίζα ... ἐνοχλῇ* ist Reminiscenz aus 5. Mos. 29, 18 nach der Uebersetzung der LXX (Cod. Alex.). Sie sollen endlich darauf achten, daß nicht Jemand durch Unzucht oder sonstige Gemeinheit sein Leben beflecke; denn als Christen sind sie gleichsam die Erstgebornen Gottes (vgl. V. 23). Dieses ihr Erstgeburtsrecht sollen sie nicht leichtsinnig verscherzen, nicht für vorübergehende sinnliche Lust hingeben,

wie Esau es that, der sein Erstgeburtsrecht um ein Essen verkaufte; damit es ihnen nicht ergehe, wie es diesem erging. Als dieser nämlich sein Erstgeburtsrecht verkauft hatte, ging er auch des väterlichen Segens, der mit diesem Rechte verbunden war, verlustig, und er erhielt diesen Segen nicht, so sehr er auch seinen Vater darum bat. Vgl. 1. Mos. 27. — Das ὡς Ἡσαῦ gehört bloß zu βέβηλος und nicht auch zu πόρνος. Denn von der Unzucht des Esau ist nirgends im A. T. die Rede; und den Ausdruck im geistlichen Sinne von dem Abfalle von Jehova zu verstehen, dazu liegt kein Grund vor. Als βέβηλος, profanus, gab sich aber Esau kund eben durch den Verkauf des Erstgeburtsrechts. — Wir schließen am besten den Satztheil: μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν in Parenthese und verstehen μετανοία von der Sinnesänderung Isaaks, nicht Esau's. Dann bezieht sich das folgende αὐτήν nicht auf μετανοία, sondern auf εὐλογίαν: Esau konnte den Sinn seines Vaters Isaak nicht mehr ändern, daß er ihm den Segen als Erstgeborenem gäbe, obzwar er inständig und mit Thränen um diesen Segen bat. Vgl. 1. Mos. 27, 34 ff. So Estius u. A.

V. 18 ff. Vorher V. 15 ff. hat der Verfasser seine Leser ermahnt, sie sollten darauf achten, daß Keiner die Gnade Gottes d. i. die Gnade des christlichen Glaubens verscherze und sein Erstgeburtsrecht verschleudere, mit andern Worten: daß Keiner vom Glauben abfalle. Diese Ermahnung begründet der Verfasser hier dadurch, daß er seine Leser nochmals hinweiset auf die Größe der Schuld und auf die unausbleibliche Strafe des Abfalls; und um dieses desto nachdrücklicher zu thun, schildert er zuerst V. 18—24 in einem rhetorisch sehr kunstvoll gebildeten Satze den Charakter des alten Bundes im Gegensatze zum neuen: „Denn nicht seid ihr hinzugetreten zu einem berührbaren Berge und einem entzündeten Feuer und zu Dunkel und Finsterniß und Wetter, und zu Posaunenhall und Schall von Worten, wobei die Hörenden sich weigerten, daß weiter zu ihnen geredet würde (denn sie ertrugen nicht das Gebot: „„Auch wenn ein Thier den Berg berührt, soll es gesteinigt werden""; und — so furchtbar war die Erschei-

nung! — Moses sprach: „„Ich bin erschrocken und zittere““); sondern ihr seid hinzugetreten zu dem Berge Sion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem und zu Myriaden, dem Chore der Engel und der Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu Gott dem Richter Aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, und zu dem Mittler eines neuen Bundes, Jesu, und zu dem Blute der Besprengung, welches besser redet als Abel.“ Der A. B., will der h. Verfasser sagen, gab sich gleich bei seiner Promulgation kund als ein mehr sinnlicher, irdischer; der N. B. aber zeigt sich als ein geistiger, himmlischer. Ferner: bei der Promulgation des A. B. offenbarte sich Gott mehr als der Furchtbare, Majestätische; im N. B. aber gibt er durch Christum und dessen Erlösungstod nur seine Liebe und Gnade kund. Wie viel schlimmer ist also der Abfall vom neuen Bunde als der vom alten Bunde! Wenn der h. Augustinus sagt: brevis differentia legis et evangelii est timor et amor, so hat er damit den Grundgedanken unsers Satzes kurz und treffend ausgesprochen. — Die Schilderung des alten Bundes V. 18—21 bezieht sich auf 2. Mos. Kap. 19 und 20, und 5. Mos. Kap. 4 und 5, wo die Erscheinungen, unter welchen das alttestamentliche Gesetz gegeben wurde, fast mit denselben Worten erzählt werden. — V. 18 ist *ὄρει* nicht mit Lachmann nach Cod. AC 17. 47. zu tilgen; schon der Gegensatz V. 22 fordert es, und dann wäre auch der Ausdruck „berührbares Feuer“ unpassend. „Berührbar“ wird der Berg Sinai hier genannt mit Rücksicht auf das Verbot, welches gleich V. 20 angeführt wird; es soll soviel heißen als „sinnlich wahrnehmbar.“ Das *κεκαυμένῳ* beziehen viele Interpreten auf *ὄρει* und übersetzen: „zu einem berührbaren und vom Feuer entzündeten Berge.“ Besser jedoch ziehen wir mit der Vulgata das Participium zu *πυρί*, so daß *κεκαυμένῳ πυρί* ein besonderes Glied bildet. — Zu dem *ἧς οἱ ἀκούσαντες* ... V. 19 vgl. 2. Mos. 20, 18 f.: „Und das ganze Volk sah den Donner und Blitz, und den Schall der

Posaunen und den rauchenden Berg; und da sie sich fürchteten, und von Schrecken getroffen waren, traten sie in die Ferne und sprachen zu Moses: Rede du mit uns und wir wollen hören; der Herr aber rede nicht mit uns, wir möchten sonst sterben." Vgl. 5. Mos. 5, 25. — V. 20 und V. 21 bilden eine Parenthese, worin der Verfasser beiläufig den Grund angibt, warum das Volk Israel sich weigerte, Gott weiter sprechen zu hören, und den Moses bat, mit Gott zu reden. Zuerst war es das Verbot, daß Niemand, auch nicht einmal ein Thier, unter Todesstrafe den Berg berühren solle (vgl. 2. Mos. 19, 12 f.), was dem Volke Schrecken einjagte; dann war aber auch die ganze Erscheinung so furchtbar, daß Moses selbst sagte, er sei erschrocken und zittere. Diesen Ausspruch Mosis finden wir in der h. Schrift nicht; wohl einen ähnlichen 5. Mos. 9, 19, der sich aber auf jenen Moment bezieht, wo Moses sah, daß die Israeliten das goldene Kalb anbeteten. Da, sagt Moses, habe er Jehova's Zorn und Grimm gefürchtet. Wir müssen also entweder mit Tholuck u. A. annehmen, daß unser Verfasser die Sache so angesehen habe, daß der Schrecken, welcher den Moses damals ergriff, mit dem tiefen Eindruck zusammenhing, welchen die Erscheinung auf dem Berge ihm gemacht hatte, oder mit Estius, daß der Verfasser hier aus der Tradition schöpfte. — Die folgenden VV. 22—24 enthalten den Gegensatz: Sie, die Gläubigen, sind nicht wie die Israeliten hinzugetreten zu dem berührbaren Berge Sinai, sondern zu dem Sionsberge und zu der Stadt des lebendigen Gottes, nämlich zu dem himmlischen Jerusalem. *Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ* ist Apposition zu *πόλει θεοῦ ζῶντος*. Jerusalem und besonders der Berg Sion, als Mittelpunkt der alttestamentlichen Theokratie, war stehendes Vorbild des kommenden Messianischen Reiches, der neutestamentlichen Kirche. Diese wird hier ein himmlisches Jerusalem genannt, weil sie vom Himmel stammt und weil sie in ihrem Haupte, Christo, und in einem großen Theile ihrer Mitglieder, den Engeln und verklärten Heiligen, bereits im Himmel thront, und Alle dahin führen will. Das folgende *μυριάσιν* erhält seine nähere Deutung in der Apposition *ἀγγέλων πανηγύρει*. Ei-

nige ziehen den Genitiv *ἀγγέλων* zu dem vorhergehenden *μυριάσιν* uud *πανηγύρει* zu dem Folgenden: „zu den Myriaden von Engeln, zu der Festversammlung und Gemeinde...“ Allein diese Fassung paßt nicht so gut zum Ganzen und läßt sich mit der Uebersetzung der Vulgata: et multorum millium angelorum frequentiam, nicht vereinigen. — Unter *πρωτότοκοι* verstehen Einige die bereits verklärten Gläubigen, die im Vergleiche mit den hier noch streitenden gleichsam die „Erstgeborenen“ sind; Estius aber erklärt den Ausdruck von den Gläubigen überhaupt, die im Vergleiche mit der übrigen Menschheit die erstgeborenen Söhne Gottes sind, und er beruft sich für diese Deutung auf 12, 16 und Jak. 1, 18, in welcher letztern Stelle die Gläubigen eine *ἀπαρχὴ τῶν τοῦ θεοῦ κτισμάτων* genannt werden. Diese letztere Erklärung verdient durchaus den Vorzug, eines Theils wegen des Zusatzes: „die im Himmel aufgeschrieben“ d. i. in den himmlischen Census, gleichsam in die Liste der Himmelsbürger eingetragen sind, die also noch zu der militia gehören; andern Theils wegen des folgenden *δικαίων τετελειωμένων*, wodurch die triumphirende Kirche im Gegensatze zu der hier genannten streitenden bezeichnet wird. Also: als Gläubige sind sie eingetreten in das geistige himmlische Jerusalem, in die Kirche, und damit sind sie zugleich in Gemeinschaft getreten mit den Schaaren der Engel und mit allen wahrhaft Gläubigen. Ich sage: wahrhaft Gläubigen; denn daß unter *πρωτότοκοι* nicht bloße Namenchristen verstanden werden können, zeigt ebenfalls der Zusatz: *ἀπογεγρ. ἐν οὐρανοῖς*. Nachdem nun der h. Verfasser das Reich Gottes, die civitas Dei, in seinen Haupttheilen beschrieben, nennt er jetzt auch den König und Regenten dieses Reiches, Gott, der als Richter zwischen der streitenden und triumphirenden Kirche steht: *καὶ κριτῇ θεῷ πάντων*. Das *πάντων* bezieht sich zwar der Stellung nach auf *θεῷ*, allein da der ganze Ausdruck *κριτῇ θεῷ* gleichsam nur einen Begriff bildet, so können wir *πάντων* auch mit *κριτῇ* verbinden: et iudicem omnium Deum, Vulg. Der Verfasser nennt Gott hier Richter, eines Theils, um anzudeuten, daß er das gesetzgebende Haupt in diesem Reiche, sein Wille das Gesetz dieser civitas ist;

andern Theils aber auch, um durch Hinweisung auf den Richter seine Leser zum Kampfe anzueifern. Sie sind zwar die Erstgeborenen, deren Namen im Himmel aufgeschrieben sind; allein bevor sie in den vollen Besitz dessen kommen, worauf ihr Erstgeburtsrecht ihnen Ansprüche gibt, haben sie erst den Richter zu erwarten. — Unter πνεύματα δικ. τετελ. sind dann die in die Seligkeit bereits eingegangenen Gerechten des alten sowohl als des neuen Bundes d. i. die triumphirende Kirche zu verstehen. Sie werden πνεύματα genannt, weil sie erst dem Geiste nach vollendet sind, und der Verklärung ihrer Leiber noch entgegenharren, vgl. zu 11, 40. — V. 24. Die am meisten verbürgte LA. ist hier κρεῖττον und τὸν Ἄβελ, womit auch die Vulgata übereinstimmt. Der text. recept. hat κρείττονα, „Besseres", und statt τὸν Ἄβελ hat Griesbach τὸ Ἄβελ = τὸ αἷμα τοῦ Ἄβελ. Der Mittler des neuen Bundes ist Jesus, und er hat diesen Bund eingeweiht durch sein Blut, „welches besser redet, als Abel" d. i. als Abels Blut. Denn dieses rief die göttliche Gerechtigkeit um Rache der Unschuld an (1. Mos. 4, 10: „Die Stimme von deines Bruders Blut schreiet zu mir von der Erde", vgl. oben 11, 4); Jesu Blut aber ruft zu Gott um Gnade für die Schuldigen, vgl. 7, 25. Also im A. B. war ein Mittler, der selbst zittern mußte, wir aber haben einen Mittler, der versöhnt.

V. 25 ff. Der vorhergehenden Gegenüberstellung des alten und neuen Bundes folgt nun eine neue Warnung vor Abfall: „Sehet zu, daß ihr euch des, der da redet, nicht weigert; denn wenn jene nicht entkamen, welche des, der auf Erden redete, sich weigerten; so werden wir es viel weniger, wenn wir uns abwenden von dem, der vom Himmel zu uns redet, dessen Stimme damals die Erde erschütterte, der aber jetzt die Verheißung gegeben: „„Noch ein Mal: ich werde erschüttern nicht bloß die Erde, sondern auch den Himmel."" Dieses „„noch ein Mal"" aber deutet an eine Veränderung dessen, was erschüttert wird, als eines Gemachten, damit das, was nicht erschüt=

tert wird, bleibe." Das παραιτήσησθε steht hier mit Beziehung auf das παρῃτήσαντο V. 19. Da jedoch die Weigerung des Volkes, von welcher dort die Rede ist, nicht aus Unglauben, sondern bloß aus Furcht hervorging, so will der h. Verfasser nur allgemein sagen, seine Leser sollen nicht dem Beispiele der Israeliten folgen, welche von Gott und seinem Bunde abtrünnig wurden. In jener Weigerung am Berge Sinai, Gott zu hören, lag gleichsam eine Prophezeihung ihres künftigen Ungehorsams. Unter τὸν λαλοῦντα müssen wir wegen des unmittelbar vorhergehenden λαλοῦντι zunächst Christum verstehen, jedoch wegen des Folgenden zugleich dabei an Gott denken, als welcher durch Christum redete. Durch das εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον . . . wird dann die Warnung vor Abfall dadurch begründet, daß der Verfasser ihnen vorstellt, wie der Unglaube gegen die neue himmlische Offenbarung viel strafbarer, als der gegen die alte irdische sei. Unter τὸν χρηματίζοντα verstehen der h. Chrysostomus, Oekumenius und auch Erasmus den Moses. Allein abgesehen davon, daß χρηματίζειν „Orakel geben" nicht füglich von Moses gebraucht werden könnte, so war ja Moses es nicht, der 2. Mos. 20 redete und den zu hören die Israeliten sich weigerten, sondern Gott. Estius versteht deßhalb τὸν χρημ. von dem Bundesengel, der das Gesetz zwischen Jehova und Moses vermittelte (vgl. 2, 2). Allein hätte der Verfasser diesen gemeint, so würde er ihn gewiß ausdrücklich genannt haben. Es bleibt also nur übrig, unter τὸν χρηματίζοντα, ebenso wie unter dem folgenden τὸν ἀπ᾽ οὐρανῶν scil. λαλοῦντα, Gott zu verstehen. Der Gegensatz liegt in dem ἐπὶ γῆς und ἀπ᾽ οὐρανῶν: im A. B. redete Gott auf Erden, auf dem berührbaren Berge, durch einen Menschen, Moses; im N. B. aber redet er vom Himmel, von dem geistigen Berge Sion, durch den Gottmenschen, Christum. Der A. B. hat also einen irdischen Charakter, der N. B. einen himmlischen. — V. 26. 27. Als neuer Beweggrund zum Festhalten am Glauben wird hier die Unvergänglichkeit des N. B. im Gegensatze zu der Vergänglichkeit des A. B. angeführt. Diese Vergänglichkeit des A. B. und die

stete Fortdauer des N. B. beweiset aber der h. Verfasser aus zwei alttestamentlichen Stellen und der Beweisgang ist folgender: Bei der Gesetzgebung auf Sinai hat Gottes Stimme die Erde erschüttert; denn es heißt 2. Mos. 19, 18 nach dem Urtexte: „Und der Berg Sinai rauchte ganz vor dem Angesichte Jehova's, der auf denselben hinabstieg im Feuer, und es stieg auf sein Rauch wie der Rauch des Ofens, und der ganze Berg erbebte sehr." Vgl. Richt. 5, 4 ff. Ps. 67, 9. Diese Erschütterung war aber nur das äußere Symbol für die Bewegung und Veränderung im Reiche des Geistes, welche damals bei der Gründung des alten Bundes eintrat. Nun verheißt Gott beim Propheten Aggäus 2, 7, daß er noch einmal (עוֹד אַחַת) nicht bloß die Erde, sondern auch den Himmel erschüttern werde. War die erste Erschütterung ein Symbol der Einführung des A. B., so bezeichnet diese verheißene abermalige Erschütterung die Einführung eines N. B. Das „noch ein Mal" deutet also einer Seits das Aufhören des A. B. als etwas Gemachten und darum Vergänglichen an; denn wenn derselbe für immer hätte fortbestehen sollen, so hätte Gott nicht eine abermalige Erschütterung verheißen können; anderer Seits liegt aber in dem „noch ein Mal" auch die Fortdauer des N. B. ausgesprochen. Denn da von einer dritten Erschütterung nirgends die Rede ist, so ist „noch ein Mal" soviel als zum letzten Male. Was also aus dieser zweiten Erschütterung hervorgeht, wird nicht mehr erschüttert, sondern bleibt unverändert. Diese zweite Erschütterung und Bewegung im Reiche des Geistes wird auch gewaltiger sein, als die erste; denn es heißt hier nicht bloß, wie bei der ersten, daß Gott bloß die Erde erschüttere, sondern Himmel und Erde zugleich.

V. 28 f. Schlußermahnung, die als Folgerung aus dem vorher Gesagten hergeleitet wird: „Deßhalb, da wir ein unerschütterliches Reich empfangen, lasset uns festhalten die Gnade und dadurch Gott wohlgefällig dienen, mit Scheu und Ehrfurcht; denn auch unser Gott ist ein verzehrendes Feuer." Das ἔχειν χάριν heißt zwar gewöhnlich „Dank sagen"; allein zum ganzen Zusammenhange paßt es besser, hier χά-

$\rho\iota\varsigma$ in der Bedeutung von „Gnade" zu nehmen und darunter dann, wie V. 15, die Gnade des Christenthums zu verstehen. $\check{\varepsilon}\chi\varepsilon\iota\nu$ erhält dann die Bedeutung von $\kappa\alpha\tau\acute{\varepsilon}\chi\varepsilon\iota\nu$ „festhalten." Also: da wir ein unerschütterliches d. i. unvergängliches Reich erhalten haben, lasset uns festhalten an der Gnade d. i. am christlichen Glauben und dadurch Gott in wohlgefälliger Weise dienen. Denn nur im Christenthum ist ein wahrer Gottesdienst, eine Anbetung Gottes „im Geiste und in der Wahrheit" möglich. Wir müssen aber festhalten am Glauben „mit Scheu und Ehrfurcht", oder wie der Apostel sagt: „mit Furcht und Zittern" unser Heil wirken, denn auch unser Gott ist ebenso wie der Gott des A. B. ein „verzehrendes Feuer" d. i. ein strafender Gott, der den Abfall von seinem Bunde noch immer strenge ahndet. In den letzten Worten wendet der Verfasser die Stelle 5. Mos. 4, 24 auf den N. B. an. Gott ist noch immer derselbe im A. wie im N. B.; und wer seine Liebe, die im N. B. sich offenbaret hat, verschmäht, gegen den kehrt sich sein Zorn.

§. 13. Ermahnungen, Nachrichten, Segenswünsche, Grüße. 13, 1 — 25.

V. 1 f. „Die Bruderliebe bleibe. Der Gastfreundschaft vergesset nicht; denn durch dieselbe haben Einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt." Der h. Verfasser ermahnt zunächst, in der Bruderliebe, die sie bisher bewiesen haben (vgl. 6, 10; 10, 33 ff.), zu verharren. Der Herr selbst hatte scheidend die Bruderliebe als das Kennzeichen, als das charakteristische Merkmal seiner Jüngerschaft (Joh. 13, 35) angegeben, und wie sehr in der jungen Gemeinde zu Jerusalem diese Tugend herrschte, sehen wir aus der Apostelgeschichte. Auch Tertullian schildert die Bruderliebe, welche zu seiner Zeit in der Kirche waltete, mit schönen Farben. Zur Gastfreundschaft ermahnt auch der Apostel Röm. 12, 13. 1. Tim. 3, 2. Der h. Verfasser motivirt diese Ermahnung zur Gastfreundschaft durch das Beispiel Abraham's und Lot's, welche durch ihre Gastfreundschaft gewürdiget wurden Engel zu beherbergen, ohne daß sie es anfangs wußten (1. Mos. Kap.

18 und 19). Die Construktion λανθάνω mit dem Particip ist ächt griechisch. Die Uebersetzung der Vulgata: per hanc enim latuerunt quidam angelis hospitio receptis ist durch die zu genaue Nachahmung der griechischen Construktion fast unverständlich. Die LA. placuerunt, die sich in vielen Handschriften und in den ältesten Ausgaben der Vulgata, auch in der Sixtinischen, findet, ist bloße Correktur Solcher, die das latuerunt nicht verstanden.

V. 3. „Seid eingedenk der Gefangenen, als wäret ihr Mitgefangene, derer, die Trübsal leiden, als die ihr auch selbst im Leibe wallet." Den gefangenen Brüdern sollen sie solche Theilnahme beweisen, als wären sie mit ihnen gefangen; der Bedrängten sollen sie sich annehmen bedenkend, daß sie selbst noch in einem allem Ungemach unterworfenen Körper leben, über sie also dieselbe Bedrängniß hereinbrechen kann. Denn ächte Theilnahme beweiset nur derjenige, der sich lebendig in die Lage der Leidenden zu versetzen weiß. So die gewöhnliche Erklärung und darnach ist das ὡς das erste Mal vergleichend, das andere Mal kausal. — Andere verstehen das σῶμα von dem Leibe der Kirche und meinen, daß der h. Verfasser sowohl in dem ὡς συνδεδεμένοι, als auch in dem ὡς κ. αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι auf die Gemeinschaft der Gläubigen hindeute. Dann ist der Sinn: Gedenket der Gefesselten, da ihr ja vermöge der innigen Verbindung der Gläubigen in ihnen mitgefesselt seid; gedenket der Bedrängten, da ihr ja Glieder eines Leibes seid, also die Leiden eines Gliedes auch das andere berühren (vgl. 1. Kor. 12, 26). Allein diese Erklärung scheint hier zu gesucht.

V. 4 f. Der h. Verfasser hat eben zur werkthätigen Bruderliebe ermahnt; jetzt warnt er vor den Lastern, welche die φιλαδελφία zerstören: Unzucht und Habsucht. „In Ehren gehalten sei die Ehe in jeder Hinsicht und das Ehebett unbefleckt; denn Unzüchtige und Ehebrecher wird Gott richten. Frei von Habsucht sei euer Wandel, euch begnügend mit dem was ihr habt; denn er hat gesagt: „„Ich will dich nicht loslassen noch dich verlassen"", so daß wir getrost sagen dürfen: „„Der Herr ist mein

Helfer, nicht will ich fürchten, was sollte mir ein Mensch thun?"" In den ersten Worten τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν haben viele besonders protestantische Exegeten eine Empfehlung der Ehe finden wollen und übersetzt: „Ehrenvoll sei oder ist die Ehe bei Allen." Sie meinen, der Verfasser sage dies gegen die Häretiker der damaligen Zeit, welche die Ehe verwarfen, und brauchen dann zugleich diese Stelle als Argument gegen den katholischen Cölibat. Allein wie verkehrt diese Deutung sei, ergibt sich aus dem unmittelbar Folgenden: καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος, woraus deutlich hervorgeht, daß wir hier eine Warnung vor Unzucht in der Ehe haben. ἐν πᾶσι kann Neutrum: „in allen Stücken", und auch Masculinum: „bei Allen" sein. Letztere Fassung zieht Estius vor. — κρινεῖ steht hier, wie oft, im Sinne von κατακρινεῖ. — V. 5. ὁ τρόπος ist die Sinnesart und Lebensweise des Menschen (Vulg. mores). Zu dem ἀρκούμενοι τ. παροῦσιν können wir vergleichen die Worte des Herrn Matth. 6, 34: „Seid nicht besorgt für den morgenden Tag, denn der morgende Tag wird besorgt sein für das Seinige." In dem αὐτὸς γὰρ εἴρηκε bezieht sich αὐτός auf ὁ Θεός. Das folgende Citat findet sich nicht wörtlich so im A. T.; am ähnlichsten sind die Stellen 5. Mos. 31, 6 und Jos. 1, 5. Beide Stellen hat unser Verfasser verbunden und was in der letztern Stelle speciell auf Josue gesagt ist, wendet er hier auf alle Menschen an. Die doppelte Negation beim ersten und die dreifache beim zweiten Gliede dient zur Verstärkung. Das zweite Citat V. 6 ist aus Ps. 117, 6. τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος; bildet im Hebräischen das zweite Hemistich; wir fassen es auch hier am besten als selbstständigen Satz. Die Vulgata läßt es von οὐ φοβηθήσομαι abhängig sein, indem sie übersetzt: non timebo, quid faciat mihi homo.

V. 7 ff. Für die ersten Leser unsers Briefes, Judenchristen in Jerusalem und Palästina überhaupt, war die Gefahr des Abfalls vom Christenthum sehr groß, weil sie den prächtigen Tempelkultus und die täglichen Opfer noch immer vor Augen hatten. Wie leicht konnten sie versucht sein, an den jüdischen Opfern und an den Opfermahlzeiten Theil zu nehmen, und so allmählig wieder in's Judenthum zurückge-

zogen werden. Der h. Verfasser warnt sie deßhalb schließlich noch einmal vor Abfall, indem er sie zuerst hinweiset auf das Beispiel ihrer schon verstorbenen Vorsteher, die ihren Glauben bis zum Ende treu bewahrten; indem er zweitens zeigt, daß der christliche Cultus mit dem jüdischen nicht dürfe verbunden werden, und der Eintritt in das Christenthum den völligen Austritt aus dem Judenthum voraussetze. „Seid eingedenk eurer Vorsteher, die zu euch das Wort Gottes geredet haben; schauet auf den Ausgang ihres Wandels und ahmet ihren Glauben nach." — *ἡγούμενοι* sind die Vorsteher und Lehrer der Gemeinde, sonst gewöhnlich *πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι ποιμένες* (Eph. 4, 11) oder auch *προϊστάμενοι* (1. Theſſ. 5, 12) genannt. Der Verfasser gebraucht diesen allgemeinen Ausdruck, um die verschiedenen Klassen der Vorsteher zusammenzufassen. Auch der h. Clemens von Rom in seinem Briefe an die Korinther Kap. 37 bedient sich dieses Ausdrucks. Wahrscheinlich hat der h. Verfasser hier den h. Stephanus, den Apostel Jakobus und Andere, die für ihren Glauben den Martyrtod bereits erduldet hatten, im Auge.

V. 8 f. „Jesus Christus ist derselbe, gestern und heute und in Ewigkeit. Durch mannigfaltige und fremdartige Lehren lasset euch nicht fortreißen; denn es ist schön, daß durch Gnade das Herz gestärkt werde, nicht durch Speisen, von denen die, welche damit umgingen, keinen Nutzen hatten." Die Gedankenverbindung dieser beiden VV. mit dem Vorhergehenden fassen wir am besten so, daß der h. Verfasser durch V. 8 eine Einrede, die seine Leser leicht hätten machen können, von vorn herein abweisen will. Die Leser hätten nämlich sagen können: Jene bereits verstorbenen Vorsteher konnten leicht glauben, da Christus selbst unter ihnen wandelte und ihren Glauben durch seine Gegenwart mächtig unterstützte! Darauf antwortet nun der h. Verfasser: Christus ist immer derselbe; er setzt sich mit der ganzen Fülle seiner Gnade und Wahrheit fort in der Kirche. Er war gestern, d. i. zu der Zeit der genannten Vorsteher, nicht ein anderer als heute d. i. in jetziger Zeit, und er ist jetzt kein anderer, als er für die ganze Zukunft sein wird.

— V. 9 ist dann nur eine Folgerung hieraus: Ist Christus für immer derselbe, so ist auch seine Lehre dieselbe, denn er selbst ist ja das Objekt seiner Lehre. Seine Lehre ist nur eine und ist bereits bei ihnen eingebürgert; sie dürfen also nicht mannigfaltigen und von anderswoher eingeführten, also fremden Lehren Gehör schenken, und durch diese sich von der einen Wahrheit, die Christus selbst ist, abwendig machen lassen. — Die richtige LA. ist *παραφέρεσθε* „laßt euch nicht fortreißen", nolite abduci, Vulg. Die LA. des text. recept. *περιφέρεσθε* ist wahrscheinlich aus Eph. 4, 14 herübergenommen. — Bei den *διδαχαῖς ποικίλαις κ. ξέναις* denkt der Verfasser ohne Zweifel an die Judaisten, welche die jüdischen Ritual- und Ceremonialgesetze mit in's Christenthum herübernehmen wollten und wogegen der Apostel Paulus soviel zu kämpfen hatte. In dem Folgenden: *καλὸν γάρ*... geht der h. Verfasser vom Allgemeinen zum Besondern, und hebt die jüdischen Opfermahlzeiten heraus, mit welchen die Christen sich nicht weiter befassen sollen. Daß wir bei *βρώμασιν* nicht, wie Einige wollen, an die jüdischen Speisegesetze überhaupt, sondern speciell an die Opfermahlzeiten zu denken haben, zeigt deutlich der folgende V. — Dem *βρώμασι* gegenüber steht *χάριτι*, und in der Erklärung dieses Ausdruckes sind die Interpreten nicht einig. Die griechischen Exegeten verstehen unter *χάρις* den Glauben, der h. Thomas die heiligmachende Gnade, Estius das Christenthum überhaupt, wie 12, 15. 28. Hiernach wäre, da *βεβαιοῦσθαι* offenbar im Gegensatze zu *παραφέρεσθε* steht, der Sinn: Wir als Christen dürfen uns nicht von mannigfaltigen und aus dem Judenthum herübergenommenen Lehren fortreißen lassen, so daß wir unstät umherschwanken, sondern wir müssen unser Herz festigen durch die eine und ewige Wahrheit des Christenthums; dies allein frommt (*καλόν ἐστι*), und nicht findet das Herz wahre Ruhe in den Opfermahlzeiten, die denen nicht nützten, welche sich damit abgaben, d. i. darin ihre Ruhe und Zufriedenheit suchten (*περιπατεῖν ἔν τινι* entspricht ganz dem hebr. הִתְהַלֵּךְ בְּ „in einer Sache leben, sich damit abgeben"). Allein auch dieser Sinn, wornach das ganze Christenthum den jüdischen

Opfermahlzeiten gegenübergestellt würde, hat etwas Unpassendes. Am schönsten wird der Gedanke, wenn wir χάρις von der christlichen Opferspeise, von der h. Eucharistie, die den Mittelpunkt aller christlichen Gnadengaben bildet, verstehen. Zwar läßt sich diese Bedeutung von χάρις aus dem Sprachgebrauche nicht nachweisen; allein der ganze Zusammenhang scheint diesen Sinn zu fordern. Schon der Ausdruck *βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν* und der Gegensatz, worin χάρις zu *βρώμασιν* steht, deutet darauf hin, daß wir unter χάρις eine Speise verstehen müssen; besonders aber spricht für diese Deutung der folgende V., in welchem offenbar von der h. Eucharistie als einem Opfer und einer Opferspeise die Rede ist.

V. 10. „Wir haben einen Altar, von welchem zu essen kein Recht haben, die dem Zelte dienen.“ Diese Stelle wurde von jeher von den katholischen Dogmatikern als ein locus classicus für das allerheiligste Meßopfer angezogen, und mit vollem Rechte. Der h. Verfasser sagt: Wir, d. i. wir Christen, haben einen Altar; wo ein Altar ist, da muß auch ein Opfer sein; und als das Opfer, welches auf diesem Altare der Christen dargebracht wird, wird V. 12 der leidende Jesus bezeichnet. Von diesem Opfer dürfen aber die nicht essen, welche dem Gezelte dienen. Unter *οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες* verstehen Einige nach 8, 5 bloß die jüdischen Priester; besser aber ist es nach dem ganzen Zusammenhange unter diesem Ausdrucke die Juden überhaupt zu verstehen (vgl. 9, 9). Eine Parallele zu unserer Stelle haben wir 1. Kor. 10, 21. Dort spricht der Apostel von dem Opfermahle der Christen im Gegensatze zu den Opfermahlzeiten der Heiden; und nachdem er vorher gesagt hat, daß die Heiden ihre Opfer eigentlich dem Teufel darbrächten, fährt er fort: „Ihr könnt nicht Antheil am Tische des Herrn haben und am Tische der Teufel.“ Was dort der Apostel *τράπεζα κυρίου* im Gegensatze zu *τράπεζα δαιμονίων* nennt, das nennt hier unser Verfasser noch deutlicher *θυσιαστήριον* im Gegensatze zu dem *θυσιαστήριον τῆς σκηνῆς*. — Estius versteht *θυσιαστήριον* von dem Kreuze Christi und erklärt *φαγεῖν* von der geistigen Theilnahme an den Ver-

diensten des Leidens Christi, so daß der Sinn wäre: an den Verdiensten des Kreuzopfers Christi können nur die Christen, nicht aber die Juden Theil nehmen. Allein zum ganzen Gedankengange paßt diese Deutung nicht so gut. Der Verfasser hat so eben seine Leser ermahnt, sie sollten sich nur an Christo halten und sich nicht durch judaisirende Lehren verführen lassen, nicht in jüdischen Opfern und Opfermahlzeiten ihr Heil suchen. Wollt ihr, fährt er dann hier fort, euch einmal an *βρώματα* halten, so haben wir innerhalb des Christenthums ein Opfer und Opfermahl; um aber daran Theil nehmen zu können, muß man vollständig aus dem Judenthum ausscheiden. Da nun vorher von den Opfermahlzeiten der Juden die Rede ist, so kann auch hier nur von einem wirklichen Opfer und Opfermahle die Rede sein. — Daß dieser Satz ganz ohne Verbindungspartikel steht, gibt dem Gedanken desto größern Nachdruck.

V. 11 f. Daß nun die Juden als solche an diesem christlichen Opfer und Opfermahle nicht Theil haben können, daß man vielmehr, um davon zu genießen, vollständig von dem Judenthume sich lossagen müsse, beweiset der h. Verfasser aus dem A. T., indem er den Ritus des großen Versöhnungstages symbolisch-typisch deutet. „Denn von den Thieren, deren Blut durch den Hohenpriester in das Heiligthum hineingetragen wird, werden die Körper außerhalb des Lagers verbrannt. Deßhalb hat auch Jesus, auf daß er durch sein eigen Blut das Volk heiligte, außerhalb des Thores gelitten." Am großen Versöhnungstage wurde das Fleisch der Thiere, deren Blut vom Hohenpriester als Sühnopfer in's Allerheiligste getragen wurde, nicht gegessen, wie bei andern Opfern, sondern beim Zuge in der Wüste wurde es außerhalb des Lagers, später außerhalb der Stadt an einem reinen Orte verbrannt (3. Mos. 16, 27. vgl. 3. Mos. 4, 12. 21. 6, 30). Dieser Ritus sollte symbolisch ausdrücken, daß die Sünde, die auf das Fleisch der Opferthiere gleichsam übertragen war, aus der Gemeinde fortgeschafft und vernichtet werde. Zugleich lag aber in diesem Ritus nach der Erklärung unsers Verfassers eine prophetische Hindeutung auf das wahre und eigentliche Sündopfer, Chri-

stum, welcher, um durch sein eigenes Blut sein Volk zu heiligen, außerhalb des Thores von Jerusalem litt. — Der Hügel Golgatha, auf welchem unser Heiland gekreuziget wurde, lag zur Zeit Christi außerhalb der Stadt, wie dies deutlich auch aus Joh. 19, 20 erhellt. Als sich später die Stadt nach Nordwesten hin erweiterte, kam er innerhalb der Stadt. Jetzt liegt er fast mitten in der Stadt.

V. 13 f. „Lasset uns denn hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, und seine Schmach tragen. Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen nach der zukünftigen." Hier die Anwendung des vorher Gesagten in Form einer Ermahnung: Hat Jesus außerhalb der Stadt Jerusalem, des Mittelpunktes des Judenthums, sein Kreuzesopfer dargebracht, so soll dies für die Leser ein Zeichen sein, daß sie, um an diesem Opfer, welches in der Eucharistie sich fortsetzt, Theil zu nehmen, vollständig aus dem Judenthum ausscheiden müssen, wenn sie auch deßwegen von ihren Volksgenossen geschmäht werden. *παρεμβολή* bezeichnet zunächst das Lager, welches während des Zuges durch die Wüste die ganze Gemeinde Israels einschloß; dann hier diese Gemeinde selbst, das Judenthum. — V. 14. Die Ermahnung, auszugehen aus dem Lager, wird hier begründet: denn wir haben hier auf Erden nicht eine bleibende Stadt, d. i. nicht ist bei uns Christen, wie bei den Juden, das irdische Jerusalem der Mittelpunkt unsers ganzen religiösen Lebens, sondern unser Hoffen und Sehnen geht auf die künftige Stadt, auf das himmlische Jerusalem, worin Christus der Hohepriester ist.

V. 15 ff. „Durch ihn nun lasset uns allezeit Gott ein Lobopfer darbringen, das ist: die Frucht der Lippen, welche seinen Namen preisen. Wohlzuthun aber und mitzutheilen vergesset nicht; denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen. Gehorchet euren Vorstehern und seid ihnen zu Willen; denn sie wachen für eure Seelen als solche, die da Rechenschaft geben sollen, auf daß sie es mit Freuden thun und nicht seufzend; denn das frommt euch nicht." Die Partikel *οὖν*

zeigt, daß dieser Satz eine Folgerung aus dem Vorhergehenden ist; die Gedankenverbindung ist aber folgende: da das Ziel unserer Hoffnung die künftige Stadt, das himmlische Jerusalem ist, so müssen, wie die Juden im irdischen Jerusalem immerdar Opfer durch den Hohenpriester darbrachten, auch wir in dieser himmlischen Stadt durch unsern Hohenpriester, Christum, Opfer darbringen. Diese Opfer, die wir aus uns darbringen sollen, sind aber im Gegensatz zu den jüdischen Opfern geistiger Art, nämlich 1) Preis und Dank gegen Gott. *θυσία αἰνέσεως* entspricht dem hebräischen זֶבַח תּוֹדָה (3. Mos. 7, 12) und bezeichnet das „Lob = und Dankopfer." Damit man aber nicht meine, der Verfasser verstehe darunter das wirkliche jüdische Dankopfer, setzt er erklärend hinzu: „die Frucht der Lippen . . ." Also statt daß die Juden ihr Opfer aus den Erzeugnissen der Erde hernahmen, soll das Dankopfer der Christen ein geistiges sein, ein in Worten überströmendes dankbares Herz. Der Ausdruck *καρπὸν χειλέων* . . . ist hergenommen aus Hos. 14, 3 nach der Uebersetzung der LXX. Dieses geistige Dankopfer sollen die Christen darbringen, nicht bloß an bestimmten Tagen und zu verschiedenen Zeiten, wie es bei den levitischen Opfern geschah, sondern *διὰ παντός* „immerdar." 2) Thätige Nächstenliebe V. 16. *κοινωνία* bezeichnet nach dem Sprachgebrauche der ersten Christen „das Allmosenspenden." *εὐαρεστοῦμαί τινι* „ich habe Wohlgefallen an etwas, werde durch etwas befriedigt." Das promeretur der Vulgata ist passivisch zu fassen. Richtig bemerkt Estius zu *τοιαύταις γὰρ θυσίαις* . . . : subest hic tacita antithesis inter hoc genus hostiarum et eas, quae secundum legem offerebantur, quas scriptura testatur Deo non placuisse, ut supra 10, 5 ex psal. 39: „holocautomata et pro peccato non tibi placuerunt." — 3) Gehorsam gegen die geistlichen Vorsteher V. 17. Wie die weltliche Obrigkeit für unsere äußere Sicherheit zu sorgen hat, so die geistliche für die Sicherheit unserer Seele; und diese muß dereinst vor dem obersten Hirten unserer Seele strenge Rechenschaft darüber ablegen, wie sie ihr Amt verwaltet hat. Wir sollen also ihr ohnehin schon schweres Amt nicht durch Ungehorsam und Widersetzlichkeit

noch mehr erschweren. In den Worten: „denn sie wachen..." wird zugleich auf eine feine Weise den Vorstehern selbst ihre Obliegenheit an's Herz gelegt, und der Ernst dieser Worte erschütterte einst den h. Chrysostomus, wie er selbst (de sacerd. 6, 1) erzählt, so, daß er darüber nicht zur Ruhe kommen konnte, und er es kaum begreift, wie ein Priester selig werden könne. — ἀλυσιτελὲς γὰρ τοῦτο ist unser nachdrückliches: „denn das thut nicht gut."

V. 18 ff. Wie wir bereits in der Einleitung (S. 21 f.) bemerkten, ist die Meinung derjenigen nicht unwahrscheinlich, welche annehmen, daß dieser letzte Absatz unsers Briefes von dem Apostel Paulus selbst herrühre. Denn nicht nur weiset der ganze Inhalt auf den h. Paulus und dessen Gefangenschaft in Rom hin, sondern auch die Sprache und Redeweise ist durchaus paulinisch. Der Apostel adoptirte dann durch diesen Zusatz das vorhergehende Schreiben seines Schülers als das seinige. „Betet für uns; denn wir meinen, daß wir ein gutes Gewissen haben, da wir in jeder Beziehung recht zu wandeln trachten; um so mehr aber bitte ich dies zu thun, damit ich desto eher euch wiedergegeben werde." In dem προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν bezieht sich der Plural des Pronomens auf den Schreibenden persönlich, also: „für mich." Mit dem Ansuchen um die Fürbitte der Gemeinde schließt der Apostel auch 1. Theff. 5, 25. vgl. 2. Theff. 3, 1. Kol. 4, 3. Eph. 6, 19. Dieses Ansuchen um die Fürbitte seiner Leser begründet der Apostel dadurch, daß er sich auf sein gutes Gewissen gegen sie beruft. Auch diese Berufung auf das Zeugniß des eigenen Gewissens ist ächt paulinisch, vgl. 2. Kor. 1, 12. Er sagt hier nicht: „Ich weiß, daß ich ein gutes Gewissen habe, da ich in jeder Beziehung recht wandle"; sondern demüthig und seine Sprache mildernd sagt er bloß, er meine, daß er ein gutes Gewissen habe, da er recht zu wandeln trachte. Denn er spricht hier zu Judenchristen, die ihn vielfach anfeindeten und zu verdächtigen suchten. — V. 19. Der Apostel hält um so dringender um die Fürbitte seiner Leser an, damit es ihm desto eher vergönnt werde, wieder zu ihnen zu kommen. Das ἵνα ἀποκατασταθῶ braucht zwar nicht nothwendig auf eine Ge-

fangenschaft des Schreibenden bezogen zu werden; aber am natürlichsten ist dies doch, besonders da er gleich V. 23 von der Freilassung des Timotheus spricht. Und da können wir denn nur an die Gefangenschaft des Apostels zu Rom denken (vgl. V. 23. 24).

V. 20 f. „Der Gott des Friedens aber, der von den Todten heraufgeführt den großen Hirten der Schafe in dem Blute eines ewigen Bundes, unsern Herrn Jesum, mache euch fertig in allem Guten zu thun seinen Willen, indem er in euch wirkt, was vor ihm wohlgefällig ist, durch Jesum Christum, dem die Herrlichkeit in alle Ewigkeit, Amen!" Eben hat der Apostel um die Fürbitte seiner Leser angehalten, jetzt bittet er für sie. Der Ausdruck ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ist wieder ganz paulinisch, vgl. Röm. 15, 33. 16, 20. Phil. 4, 9 u. a. St. Er nennt hier Gott den Gott des Friedens, weil Gott die Quelle alles wahren Friedens ist, der Mensch nur in Gott den wahren innern Frieden findet; zugleich soll diese Bezeichnung ohne Zweifel dazu dienen, die Leser zum Frieden unter sich und zum Gehorsam gegen ihre Vorgesetzten zu ermahnen. Daher weiset er sie auch gleich hin auf den obersten Hirten, zu dessen Heerde sie alle gehören, der durch sein Blut sie erkauft, und der von den Todten auferstanden und zum Himmel aufgefahren sein Oberhirtenamt noch immer fortführt. Nur durch ihn kommt uns von Gott der wahre Friede. Auch Eph. 4, 11 nennt der Apostel die einzelnen Vorsteher der Gemeinde „Hirten"; Jesus Christus ist aber der „Oberhirt" ὁ ποιμὴν ὁ μέγας, oder wie ihn der h. Petrus in seinem ersten Briefe 5, 4 nennt, der ἀρχιποιμήν. Das ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου wird verschiedentlich bezogen. Einige verbinden es mit ποιμένα: „Der da Hirt ist durch das Bundesblut, welches er für seine Schafe vergossen hat"; Andere mit μέγαν: „Der da groß ist durch das Blut des ewigen Bundes." Am besten ist es aber wohl, wenn wir mit dem h. Thomas den Ausdruck mit dem Particip ἀναγάγων verbinden und dieses „Hinaufführen" nicht so sehr von der Auferweckung Christi von den Todten, als vielmehr von seiner Himmelfahrt und

Verklärung verstehen. Dann ist der Sinn: Gott hat Christum unsern Oberhirten hinaufgeführt zum Himmel in oder mit dem Blute des ewigen Bundes, welches er dort als ewiger Hoherpriester für uns darbringt. Dieser Sinn paßt am besten zu dem ganzen Gedankengange unsers Briefes. In den drei ersten Evangelien und beim Paulus 1. Kor. 11 wird Christi Blut das Blut des „neuen" Bundes, hier das Blut des „ewigen" Bundes genannt im Gegensatze zu dem alten und vergänglichen Bunde. Beide Beiwörter werden im Canon der h. Messe verbunden: novi et aeterni testamenti. — V. 21. *καταρτίσαι ὑμᾶς* „mache euch fertig, vollkommen" = *τελειώσαι*, Oekumenius. Der h. Chrysostomus bemerkt, daß in diesem *καταρτίσαι* indirekt ausgesprochen liege, daß die Leser bereits angefangen haben, in guten Werken sich zu üben. Estius nimmt *καταρτίζειν* in seiner ursprünglichen Bedeutung: „einrenken" und will darin eine Hindeutung auf den Leib der Kirche finden: Deus autem pacis vos, tanquam unius corporis membra, componat, aptet ac perficiat in omni genere bonorum operum sic, ut alius in hoc alius in alio opere iuxta suam vocationem sedulo se exerceat. Diese Deutung paßt gut zu dem Ausdruck: *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*. Das folgende *εἰς τὸ ποιῆσαι* ist Folge des *καταρτίσαι*. Nehmen wir das *ποιῶν ἐν ὑμῖν*... hinzu, so haben wir hier wieder die ächt paulinische Lehre, daß jedes gute Werk von der einen Seite dem Menschen angehört, von der andern aber eine Wirkung Gottes in uns ist. Vgl. Phil. 1, 6. 2, 13. In demselben Sinne sagt das Concilium von Trient Sitz. VI. Kap. 16 mit den Worten des Papstes Cölestin: Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona. *διὰ Ἰησοῦ χρ.* beziehen wir am besten auf *ποιῶν*. Christus ist der Mittler aller Gnadenwirkungen Gottes in uns. *ᾧ* ist auf *Ἰησοῦ χρ.* und nicht auf *ὁ θεὸς* zu beziehen. Aehnliche Doxologien auf Christum finden wir 2. Tim. 4, 18. 2. Petr. 3, 18.

V. 22. Aehnlich wie Röm. 15, 15 f. fügt der Apostel zum Schlusse die Bitte hinzu, daß die Leser seinen Brief gut aufnehmen: „Ich bitte euch aber, Brüder, hal-

tet zu Gute das Wort der Ermahnung; ich habe euch ja nur in der Kürze geschrieben." Unter *λόγος τῆς παρακλ.* versteht der Apostel den ganzen vorhergehenden Brief, dessen eigentlicher und letzter Zweck die Ermahnung zum Festhalten am Glauben war. Er motivirt dann die Bitte um gute Aufnahme durch die Kürze des Sendschreibens: um so eher können sie sich die Ermahnung gefallen lassen, und derselben ihre Aufmerksamkeit schenken, da der Schreiber sich der Kürze beflissen hat. Der Apostel nennt das vorhergehende Schreiben kurz, wie der h. Thomas sagt, mit Rücksicht auf das, was er hätte sagen können und müssen, wenn er die einzelnen berührten Wahrheiten vollständig hätte abhandeln wollen.

V. 23. „Wisset, daß unser Bruder Timotheus wieder frei ist; mit ihm werde ich, wenn er bald kommt, euch sehen." Wie wir aus den Briefen sehen, welche Paulus während seiner ersten römischen Gefangenschaft schrieb, war Timotheus beim Apostel, vgl. Phil. 1, 1. Kol. 1, 1. Philem. V. 1. Aus unserer Stelle sehen wir, daß Timotheus dort auch gefangen war; denn der Apostel spricht hier von einer Freilassung. Paulus hatte ihn wahrscheinlich vor der Abfassung dieses Briefes versandt, und wartete jetzt auf seine Rückkunft, um dann mit ihm nach Palästina zu reisen. Da der Apostel hier so mit Bestimmtheit von seiner Reise spricht, so mußte er entweder bereits ein freisprechendes Urtheil erhalten haben, oder dessen doch ganz sicher sein. Die Absendung unsers Briefes fällt also wohl in die letzte Zeit seiner zweijährigen römischen Gefangenschaft, also in das Jahr 63 n. Chr. (Vgl. Einl. S. 29 f.) — *τάχιον* „eher" nämlich: als ich abreise.

V. 24. „Grüßet alle eure Vorsteher und alle Heilige. Es grüßen euch die aus Italien." *ἅγιοι* im gewöhnlichen Sinne = „Gläubige." Der Ausdruck *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* wird verschieden erklärt. Die ältern Interpreten fassen ihn als Umschreibung des Gentile statt *οἱ Ἰταλιῶται*, und dann liegt in diesen Worten ein Beweis, daß unser Brief in Rom oder wenigstens in Italien geschrieben wurde. Für diese Deutung lassen sich manche Belegstellen anführen. Neuere Exegeten aber fassen den Aus-

druck in dem Sinne: „die von Italien Gekommenen oder Geflüchteten" und denken dabei an die aus Italien vertriebenen Christen, wie z. B. Aquila und Priscilla. Dann läge in diesen Worten ein Beweis, daß der Brief nicht in Rom oder Italien geschrieben sei; denn von den aus Italien Gekommenen konnte der Verfasser nur grüßen, wenn er selbst nicht dort war. Die erstere Erklärung ist aber die wahrscheinlichste, weil natürlichste. Sollte *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* „aus Italien Gekommene" bezeichnen, so würde der Verfasser dies gewiß durch eine nähere Bestimmung bezeichnet haben, etwa so: *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας παρόντες* (vgl. Einl. S. 28 f.).

V. 25. Der Apostel schließt diesen Brief, wie den an Titus 3, 15, mit dem Segenswunsche: „die Gnade sei mit euch allen!" *χάρις* bezeichnet im Munde des Apostels Alles, was uns von Gott durch Christum zu Theile wird, den ganzen innern Gehalt des Christenthums. Vgl. zu Röm. 1, 7.

Aschendorffsche Buchdruckerei in Münster.

Druckfehler.

Seite	105	Zeile	9 v. o.	lies	zweischneidiges	statt schweischneidiges
—	113	—	17 v. o.	„	Participialsatz	„ Particialsatz
—	180	—	9 v. o.	„	Christenthum	„ Christum
—	203	—	5 v. u.	„	Ex-egeten	„ Exe-egeten